

Ф

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

1/2026



P

hilosophical Letters.

Russian and European Dialogue

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ
РУССКО-ЕВРОПЕЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДИАЛОГА

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2026
Том 9, № 1

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

Адрес редакции: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. 217

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Марина Сергеевна Киселева

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Сергей Максимович Малков

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Игорь Юрьевич Кротов

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS"
INTERNATIONAL LABORATORY FOR THE STUDY
OF RUSSIAN AND EUROPEAN INTELLECTUAL DIALOGUE

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2026
Vol. 9, no. 1

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

Address: 217, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Igor Krotov

Proofreader

Marina Nagrishko

Владимир Карлович Кантор,

д. филос. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией (МЛ) исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Марина Сергеевна Киселева,

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Анна Александровна Доронина,

канд. филос. н., стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, ответственный секретарь редакции журнала

Феликс Евгеньевич Ажимов,

д. филос. н., профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, декан факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Ирина Антанасиевич,

д. филол. н., профессор кафедры славистики факультета филологии Белградского университета, Белград, Республика Сербия

Ольга Дмитриевна Баженова,

д. искусствоведения, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета, Минск, Республика Беларусь

Константин Абрекович Баршт,

д. филол. н., профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Санкт-Петербург

Ирина Захаровна Белобровцева,

д. филос. н., профессор эмеритус, ст. научный сотрудник Таллинского университета, Эстония

Игорь Леонидович Волгин,

д. филол. н., к. ист. н., президент Фонда Достоевского, Москва

Федор Александрович Гайда,

д. ист. н., доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Анастасия Георгиевна Гачева,

д. филол. н., ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва

Алексей Алексеевич Гапоненков,

д. филол. н., профессор Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, Саратов

Корнелия Ичин,

д. филол. н., профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Евгений Вячеславович Казарцев,

д. филол. н., профессор, руководитель школы филологических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Александр Борисович Каменский,

д. ист. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, руководитель школы исторических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Надежда Александровна Касавина,

д. филос. н., член-корр. РАН, профессор РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва

Алексей Павлович Козырев,

канд. филос. н., доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, и. о. декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Владислав Александрович Лекторский,

д. филос. н., профессор, академик Российской академии наук, Москва

Людмила Луцевич,

д. филол. н., профессор кафедры литературоведения и межкультурных исследований Института специальной и межкультурной коммуникации Факультета прикладной лингвистики Варшавского университета, Варшава, Польша

Алексей Валерьевич Малинов,

д. филос. н., профессор, профессор СПбГУ, Санкт-Петербург

Сергей Владимирович Мироненко,

член-корреспондент Российской академии наук, д. ист. н., профессор, заведующий кафедрой истории России XIX века — начала XX века исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Федор Борисович Поляков,

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

Ричард Темпест,

PhD, профессор славянских языков и литератур Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, старший редактор Journal of Political Marketing, США

Эдуард Тинн,

канд. ист. н., д. филос. н., профессор Евроакадемии, Таллинн, Эстонская Республика

Валерий Александрович Тишков,

д. ист. н., профессор, министр по делам национальностей Российской Федерации (1992), вице-президент Международного союза антропологических и этнологических наук, академик Российской академии наук, Москва

Елена Олеговна Труфанова,

д. филос. н., доцент, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, руководитель сектора теории познания Института философии РАН, Москва

Татьяна Витаутасовна Чумакова,

д. филос. н., профессор, профессор Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

д. филос. н., профессор, профессор МПГУ, Москва

О журнале

«Философические письма. Русско-европейский диалог» — академический рецензируемый журнал, посвященный теоретическим, эмпирическим и историческим исследованиям интеллектуального диалога России и Европы как равноправных партнеров. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры, рецензии, рефераты и архивные материалы.

Цель

Сохранить диалог с коллегами из разных стран по проблемам, взаимоважным для русской и европейской мысли в интеллектуальном контексте современности.

Тематические рубрики

- Философия в литературном контексте.
 - Россия как иная Европа: культурфилософский контекст.
 - Русский путь к просвещению.
 - Современные аспекты диалога России и Европы.
 - Социальные трансформации в современном мире и сохранность интеллектуальной культуры.
 - Архивные материалы. Из неопубликованного.
- Научная жизнь. Рецензии. Обзоры.

Наша аудитория

- исследователи, занимающиеся изучением истории русской мысли, интеллектуальной историей России, русской литературой;
- преподаватели российских и зарубежных вузов по специальностям, связанным с историей философии;
- студенты, аспиранты и докторанты, изучающие соответствующие дисциплины;
- западные слависты, исследователи русской истории и культуры;
- журналисты и практики, занимающиеся решением социальных проблем России и вопросами коммуникации с Западной культурой;
- люди, не профессионально интересующиеся изучением наследия русской мысли.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: phillet.hse.ru. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: philletters@hse.ru.

Editorial Board

Vladimir Kantor,

Doctor of Philosophy, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

Marina Kiseleva,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics, Moscow

Anna Doronina,

PhD of Philosophy, executive secretary of the editorial office of the Journal, research assistant at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University "Higher School of Economics"

Felix Azhimov,

Doctor of Philosophy, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Dean of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Irina Antanasievich,

Doctor of Philology, Professor of Slavic Studies Department, Faculty of Philology, University of Belgrade, Belgrade, Republic of Serbia

Olga Bazhenova,

Doctor of Art History, Professor at the Department of Arts and Environmental Design of the Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

Konstantin Barsht,

Doctor of Philology, Professor, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg

Irina Belobrovtsseva,

Doctor of Philosophy, Professor Emeritus, senior research fellow at the Tallinn University, Estonia

Igor Volgin,

Doctor of Philology, Candidate of Historical Sciences, President of the Dostoevsky Foundation, Moscow

Fyodor Gayda,

Doctor of History, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Anastasia Gacheva,

Doctor of Philology, Leading Research Fellow at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Gaponenkov,

Doctor of Philology, Professor of Saratov State University named after N. G. Chernysheskiy, Saratov

Cornelia Ichin,

Doctor of Philology, Professor at Faculty of Philology of the University of Belgrade, Serbia

Evgeny Kazartsev,

Doctor of Philology, Professor, head of the School of Philological Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Alexander Kamenskii,

Doctor of History, Professor, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the School of History of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Nadezhda Kasavina

Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Kozyrev

PhD of Philosophy, Associate Professor at the Department of History of Russian Philosophy, the Faculty of Philosophy, the Lomonosov Moscow State University, Acting Dean at the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Vladislav Lektorsky,

Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Ludmila Lutsevich,

Doctor of Philology, Professor at the Department of Literature and Intercultural Studies of the Institute of Special and Intercultural Communication, Faculty of Applied Linguistics of the Warsaw University, Warszawa, Polska

Alexey Malinov,

Doctor of Philosophy, Professor at the Saint-Petersburg University

Sergey Mironenko,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor, the head of the Department of Russian History of the 19th Century — Beginning of the 20th Century of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Fedor Polyakov,

PhD, Professor at the University of Vienna, Austria

Richard Tempest,

Professor of Slavic Languages & Literatures at the University of Illinois Urbana-Champaign, chief editor of the Journal of Political Marketing, USA

Eduard Tinn,

PhD of History, Doctor of Philosophy, Professor of Euro-academy, Tallinn, Republic of Estonia

Valery Tishkov,

Doctor of Historical Sciences, Minister for Nationalities of the Russian Federation (1992), Vice-President of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Elena Trufanova,

Doctor of Philosophy, Docent, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Tatyana Chumakova,

Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

Tatyana Shchedrina,

Doctor of Philosophy, Professor at the Moscow Pedagogical State University, Moscow

About the Journal

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in intellectual dialogue between Russia and Europe as equal partners. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and archival materials.

Aims

To maintain dialogue with colleagues from different countries on issues of mutual importance to Russian and European thought in the intellectual context of modern times.

Scope and Topics

- Philosophy in a literary context.
- Russia as a different Europe: cultural and philosophical context.
- Russian way to enlightenment.
- Modern aspects of the dialogue between Russia and Europe.
- Social transformations in the modern world and the preservation of intellectual culture.
- Archival materials.
- Reviews.

Our Audience

- researchers engaged in the study of the history of Russian thought, the intellectual history of Russia, Russian literature;
- teachers of Russian and foreign universities in specialties related to the history of philosophy;
- undergraduate and postgraduate students studying relevant subjects; Western Slavic scholars, researchers of Russian history and culture;
- journalists involved in solving social problems of Russia and issues of communication with Western culture;
- people who are not professionally interested in studying the heritage of Russian thought.

Subscription

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an open access electronic journal and available online for free via phillet.hse.ru. To receive messages about new issues, please subscribe to the journal's newsletter at: philletters@hse.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

В. К. Кантор —

Власть сквозь увеличительное стекло фольклора
(К 200-летию М. Е. Салтыкова-Щедрина) 11

Европа и Россия: парадоксы родства

Т. В. Чумакова, Ю. И. Ухатюк —

Ватикан и Российская империя в начале XX века:
казус грекокатоликов 42

Т. И. Харитонов —

Концепция общественного договора А. Н. Радищева
в контексте сопоставления английской
и французской традиций политической философии 69

Литература. Философия. Религия

Н. А. Касавина —

Поиск смысла жизни как расширение души
(по материалам «Свода мыслей Л. Н. Толстого») 88

Н. К. Гончар-Ханджян —

Лексема «plague» у Шекспира:
трансляционные модели и поэтика русскоязычных интерпретаций 114

А. В. Марков —

Антиномичность в традиции Потебни
и ее критика от Выготского до деконструкции 139

А. А. Гиринский —

«Творческий синтез» и обновление демократии:
актуализация политико-философских проектов Ф. А. Степуна и И. А. Ильина 172

Г. К. Лисеев —

Поэтика вчувствования в романе В. Вулф «На маяк» 192

Память культуры

О. Д. Баженова —

Конструирование белорусской культурной истории
как преодоление границ: из окраины в сопредельное пограничье 206

Ф. А. Гайда —

Открывая новое десятилетие: настроения 1910 года 226

Ф. И. Гусейнов —

Греция как метафора: театр, музыка и философия Габриэля Марселя 245

В. Б. Калашников —

Культурный WinRAR: архивная революция и ее восприятие
в российской культурной практике 266

А. А. Гапоненков, И. С. Москвичев —

Письма к жене как жанр (А. П. Чехов, С. Л. Франк) 287

Архивные материалы. Из неопубликованного

М. А. Колеров —

Новый документ к ранней биографии Г. В. Флоровского (1916–1919) 302

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

С. Э. Ксенофонтова —

Ключ к движению мысли 308

Зеркало Гутенберга 318

CONTENTS

From the Editor

- V. K. Kantor* —
Power through the Magnifying Glass of Folklore
(On the 200th Anniversary of M. E. Saltykov-Shchedrin) 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

- T. V. Chumakova, Yu. I. Ukhatuk* —
The Vatican and the Russian Empire at the Beginning
of the 20th Century: The Case of the Greek Catholics 42
- T. I. Kharitonov* —
A. N. Radischev's Concept of Social Contract in the Context
of Comparison of English and French Traditions of Political Philosophy 69

Literature. Philosophy. Religion

- N. A. Kasavina* —
The Search for the Meaning of Life as an Expansion
of the Soul (based on the Code of Thoughts by L. N. Tolstoy) 88
- N. K. Gonchar-Khanjyan* —
The Lexeme "Plague" in Shakespeare:
Translational Models and the Poetics of Russian-language Interpretations 114
- A. V. Markov* —
Antinomy in Potebnya's Tradition:
Vygotsky's Critique and the Path to Deconstruction 139
- A. A. Girinsky* —
"Creative Synthesis" and the Renewal of Democracy: Actualization
of the Political and Philosophical Projects of F. A. Stepan and I. A. Ilyin 172
- G. K. Liseyev* —
Poetics of Empathy in Virginia Woolf's "To the Lighthouse" 192

Memory of Culture

- O. D. Bazhenova* —
Constructing Belarusian Cultural History as a Cross-border Transition:
From the Outskirts to the Borderlands 206
- F. A. Gayda* —
Opening a New Decade: The Mood of 1910 226

<i>F. I. Guseynov</i> —	
Greece as a Metaphor: Philosophy, Music, Theater by Gabriel Marcel	245
<i>V. B. Kalashnikov</i> —	
Cultural WinRAR: The Archival Revolution and Its Reception in Russian Cultural Practices	266
<i>A. A. Gaponenkov, I. S. Moskvichev</i> —	
Letters to the Wife as a Genre (A. P. Chekhov, S. L. Frank)	287

Archival Materials. Unpublished Papers

<i>M. A. Kolerov</i> —	
The New Document for the Early Biography of G. V. Florovsky (1916–1919)	302

Academic Life. Reviews

<i>S. E. Ksenofontova</i> —	
The Key to the Movement of Thought	308
In a Gutenberg's Mirror	318

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 11–41.

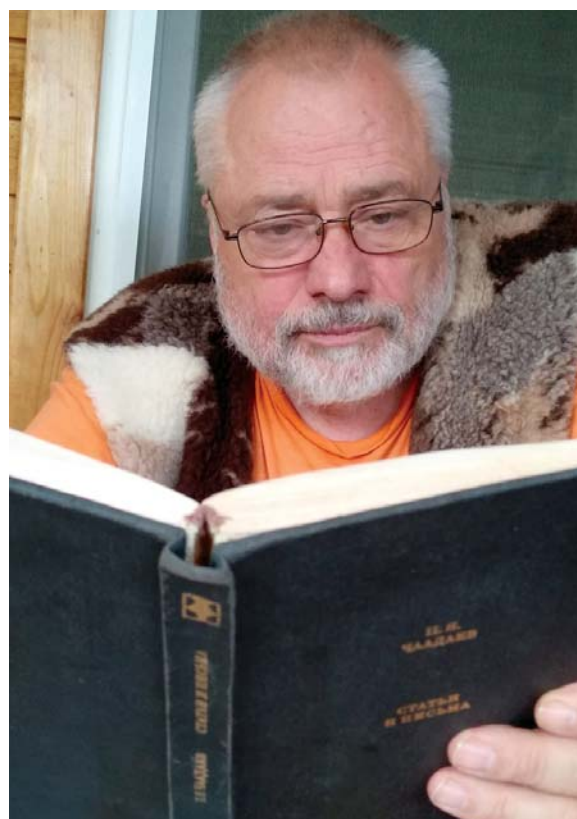
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 11–41.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-11-41

ВЛАСТЬ СКВОЗЬ УВЕЛИЧИТЕЛЬНОЕ СТЕКЛО ФОЛЬКЛОРА (К 200-ЛЕТИЮ М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА)



Владимир Карлович Кантор
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, vlkantor@mail.ru



Аннотация. Это был великий, жестокий и странный писатель-сатирик. Он умудрился посмотреть зло и пристально на русское чиновничество, будучи сам большим чиновником — вице-губернатором и генералом. Но смотрел он на современность сквозь призму русского фольклора, поэтому его персонажи не то люди, не то сказочные чудовища. И в нем жило ощущение русской грядущей катастрофы, когда на жизнь надвинется некое ОНО и история «прекратит

течение свое». Он был настоящий неподкупный чиновник с прозвищем вице-Робеспьер и писатель с огромной мощью изобразительного таланта. Его считали борцом с самодержавием, поэтому его очень ценили коммунистические лидеры. А он просто был хорошим писателем с зорким глазом сатирика, видевшим зло, пакости и пошлости. И очень умным человеком.



Ключевые слова: А. Н. Афанасьев, А. К. Толстой, гуигнгны, М. Е. Салтыков-Щедрин, город Глупов, помпадур, вице-губернатор, А. С. Пушкин, сон Татьяны, Ф. М. Достоевский, конец истории



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Власть сквозь увеличительное стекло фольклора (К 200-летию М. Е. Салтыкова-Щедрина) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 11–41.
doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-11-41.

From the Editor

POWER THROUGH THE MAGNIFYING GLASS OF FOLKLORE
(ON THE 200TH ANNIVERSARY OF M. E. SALTYKOV-SHCHEDRIN)

Vladimir K. Kantor

National Research University
“Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, vlkantor@mail.ru



Abstract. He was a great, cruel, and strange satirist. He managed to cast a sharp and evil eye on Russian bureaucracy, despite being a high-ranking official himself — a vice-governor and a general. But he viewed modernity through the prism of Russian folklore, so his characters are half-human, half-fairytale monsters. And he was imbued with a sense of impending Russian catastrophe, when some kind of IT would descend upon life and history would “cease its course.” He was a truly incorruptible official, nicknamed “Vice-Robespierre,” and a writer with a tremendous artistic talent. Considered a champion of autocracy, he was highly valued by communist leaders. But

he was simply a good writer with a keen satirical eye, able to discern evil, nastiness, and vulgarity. And a very intelligent man.



Keywords: A. N. Afanasyev, A. K. Tolstoy, Houyhnhnms, M. E. Saltykov-Shchedrin, the town of Foolov, pompadors, vice-governor, A. S. Pushkin, Tatyana's dream, F. M. Dostoevsky, the end of history



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University).



For citation: Kantor, V. K. (2026) "Power through the Magnifying Glass of Folklore (On the 200th Anniversary of M. E. Saltykov-Shchedrin)", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 11–41. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-11-41.

Салтыков-Щедрин был очень жесткий, даже жестокий писатель, практически ни одного светлого образа. Пожалуй, можно назвать еще одного столь же жесткого сатирика — это ирландец Джонатан Свифт (1667, Дублин, Ирландия — 1745, там же), ставший великим английским писателем. Свифт — очевидный мизантроп, люди для него были либо лилипуты, либо монструозные существа йеху. Оба слова вошли в европейские языки. Но он все же нашел положительный род земных существ — это гуигнгнымы, лошади, которым йеху прислуживали как рабы¹.

У Щедрина гуигнгнмов нет. Хотя вся его как бы реалистическая палитра пронизана сказочными мотивами. Вообще-то русская литература создавалась в сказочном контексте. Начиная с первой поэмы Пушкина «Руслан и Людмила», обширного цикла его сказок, вплоть до спорного «Конька-Горбунка», где авторство Пушкина просвечивает сквозь строки Ершова. Вспомним Гоголя с его «Майской ночью», «Вием», «Страшной мезьей», вспомним слова Хомякова о сохранности мифологических мотивов в русской мысли, а также «Городок в табакерке» философа и лидера любомудров Владимира Одоевского. Освоение

¹ Страна гуигнгнмов (англ. *Houyhnhnm*) описана в IV части романа Джонатана Свифта «Путешествия Гулливера». Автор пишет, что слово «гуигнгнм» на языке гуигнгнмов означает «лошадь», или — «совершенство природы»; по мнению историков, звучанием этого слова Свифт воспроизводит лошадиное ржание. Антиподом высокоморальным гуигнгнмам в романе выступают омерзительные йеху. Йеху, по замыслу Свифта, — концентрированный образ природы человека.



И. Н. Крамской. Портрет М. Е. Салтыкова-Щедрина. 1879

фольклора большими русскими писателями видно в поэме Некрасова «Кому на Руси жить хорошо». Необходимо сказать, что в нынешнем 2026 году мы отмечаем и двухсотлетие Александра Николаевича Афанасьева (1826–1871) — собирателя фольклора, исследователя духовной культуры славянских народов. Он был историк, литературовед, да еще и камер-юнкер. Со школьной скамьи я помню толстый трехтомник «Русских народных сказок», собранных Афанасьевым. А стоит еще напомнить его статьи «Ведун и ведьма», «Дедушка домовый»



Август Вегер (August Weger). Портрет Александра Николаевича Афанасьева.
Вторая половина XIX века

и другие. Итогом его исследований стала трехтомная работа «Поэтические воззрения славян на природу» (1865–1871), где он систематизировал свои исследования в области натурмифологии. Так что сатирик писал свою прозу, бесспорно творчески осмысляя труды современников.

Пожалуй, самой читаемой книгой писателя Щедрина, вошедшей даже в школьную программу, надо назвать «Историю одного города», написанную в 1869–1870 годах. Начинается текст со сказочно-пародийного пересказа «Повести временных лет» (вступление к «Истории одного города»).

Но за год до текста Щедрина, в 1868-м была написана пародийная (или сатирическая, как кому больше нравится) поэма «История государства Российского от Гостомысла до Тимашева» Алексея Константиновича Толстого.

Поэма, опираясь все на ту же «Повесть временных лет», пересмеивала ключевые этапы русской истории:

Вся земля наша велика и обильна,
а наряда в ней нет.

Нестор, летопись, стр. 8

1

Послушайте, ребята,
Что вам расскажет дед.
Земля наша богата,
Порядка в ней лишь нет.

2

А эту правду, детки,
За тысячу уж лет
Смекнули наши предки:
Порядка-де, вишь, нет.

⟨...⟩

29

Настал Иван Четвертый,
Он Третьему был внук;
Калач на царстве тертый
И многих жен супруг.

30

Иван Васильич Грозный
Ему был имярек
За то, что был серьезный,
Солидный человек.

31

Приемами не сладок,
Но разумом не хром;
Такой завел порядок,
Хоть покати шаром!

[Толстой, 1969, с. 371–377]

Собственно, Иван Васильевич вполне годится в галерею монстров, изображенных в «Истории одного города». Но все же начнем с «Повести временных лет»:



И. Е. Репин. Портрет графа А. К. Толстого. 1879

Стал род их держать княжение у полян, а у древлян было свое княжение, а у дреговичей свое, а у славян в Новгороде свое, а другое на реке Полоте, где полочане. От этих последних произошли кривичи, сидящие в верховьях Волги, и в верховьях Двины, и в верховьях Днепра, их же город — Смоленск; именно там сидят кривичи. От них же происходят и северяне. А на Белоозере сидит весь, а на Ростовском озере меря, а на Клещине озере также меря. А по реке Оке — там, где она впадает в Волгу, — мурома, говорящая на своем языке, и черемисы, говорящие на своем языке, и мордва, говорящая на своем языке. Вот только кто говорит по-славянски на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане, прозванные так потому, что сидели по Бугу, а затем ставшие называться волынянами. А вот другие народы, дающие дань Руси: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва,



зимигола, корсь, нарова, ливы. (...) Поляне же, жившие сами по себе, как мы уже говорили, были из славянского рода и только после назвались полянами, и древляне произошли от тех же славян и также не сразу назвались древляне; радимичи же и вятичи — от рода ляхов. Были ведь два брата у ляхов — Радим, а другой — Вятко; и пришли и сели: Радим на Соже, и от него прозвались радимичи, а Вятко сел с родом своим по Оке, от него получили свое название вятичи. И жили между собою в мире поляне, древляне, северяне, радимичи, вятичи и хорваты. Дулебы же жили по Бугу, где ныне волыняне, а уличи и тиверцы сидели по Днестру и возле Дуная. Было их множество: сидели они по Днестру.

[Повесть временных лет, 1950, с. 209–210]

У Салтыкова-Щедрина дано пародийно-сказочное переосмысление насельников будущего русского пространства. Обитатели изображенного им мира хоть и не йеху, но странные племена. Городской летописец сообщает:

Был, говорит он, в древности народ, головотяпами именуемый. (...) Головотяпами же прозывались эти люди оттого, что имели привычку «тяпать» головами обо все, что бы ни встретилось на пути. Стена попадетя — об стену тяпают; Богу молиться начнут — об пол тяпают. По соседству с головотяпами жило множество независимых племен, но только замечательнейшие из них поиме-

нованы летописцем, а именно: моржееды, лукоеды, гущееды, клюковники, куралесы, вертячие бобы, лягушечники, лапотники, черNONEБЫЕ, долбежники, проломленные головы, слепороды, губошлепы, вислоухие, кособрюхие, ряпушники, заугольники, крошевники и рукосуи. Ни вероисповедания, ни образа правления эти племена не имели, заменяя все сие тем, что постоянно враждовали между собою. Заключали союзы, объявляли войны, мирились, клялись друг другу в дружбе и верности, когда же лгали, то прибавляли «да будет мне стыдно», и были наперед уверены, что «стыд глаза не выест». Таким образом взаимно разорили они свои земли, взаимно надругались над своими женами и девами и в то же время гордились тем, что радушны и гостеприимны. Но когда дошли до того, что ободрали на лепешки кору с последней сосны, когда не стало ни жен, ни дев, и нечем было «людской завод» продолжать, тогда головотяпы первые взяли за ум. Поняли, что кому-нибудь да надо верх взять, и послали сказать соседям: будем друг с дружкой до тех пор головами таяться, пока кто кого перетяпает. «Хитро это они сделали, — говорит летописец, — знали, что головы у них на плечах растут крепкие — вот и предложили». И действительно, как только простодушные соседи согласились на коварное предложение, так сейчас же головотяпы их всех, с Божьей помощью, перетяпали. Первые уступили слепороды и рукосуи; больше других держались гущееды, ряпушники и кособрюхие. Чтобы одолеть последних, вынуждены были даже прибегнуть к хитрости. А именно: в день битвы, когда обе стороны встали друг против друга стеной, головотяпы, неуверенные в успешном исходе своего дела, прибегли к колдовству: пустили на кособрюхих солнышко. Солнышко-то и само по себе так стояло, что должно было светить кособрюхим в глаза, но головотяпы, чтобы придать этому делу вид колдовства, стали махать в сторону кособрюхих шапками: вот, дескать, мы каковы, и солнышко заодно с нами. Однако кособрюхие не сразу испугались, а сначала тоже догадались: высыпали из мешков толокно и стали ловить солнышко мешками. Но изловить не изловили и только тогда, увидев, что правда на стороне головотяпов, принесли повинную.

[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 270–271]

И про порядок: «...воротились домой и опять стали сами собой устраиваться. Под дождем онучи сушили, на сосну Москву смотреть лазили. *И все нет как нет порядку, да и полно* (курсив мой. — В. К.)» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 273].

Далее писатель вводит классические сказочные мотивы, известные нам из народных сказок. К тому же текст строится на русских поговорках и пословицах, собранных Владимиром Далем и выпущенных им в свет в 1862 году.

Собрав воедино куралесов, гущеедов и прочие племена, головотяпы начали устраиваться внутри, с очевидною целью добиться какого-нибудь порядка. Истории этого устройства летописец подробно не излагает, а приводит из нее лишь отдельные эпизоды. Началось с того, что Волгу толчком замесили, потом теленка на баню тащили, потом в кошеле кашу варили, потом козла в сложенном тесте утопили, потом свинью за бобра купили, да собаку за волка убили, потом лапти растеряли да по дворам искали: было лаптей шесть, а сыскали семь; потом рака с колокольным звоном встречали, потом щуку с яиц согнали, потом комара за восемь верст ловить ходили, а комар у пошехонца на носу сидел, потом батьку на кобеля променяли, потом блинами острог конопатили, потом блоху на цепь приковали, потом беса в солдаты отдавали, потом небо кольями подпирали, наконец, утомились и стали ждать, что из этого выйдет.

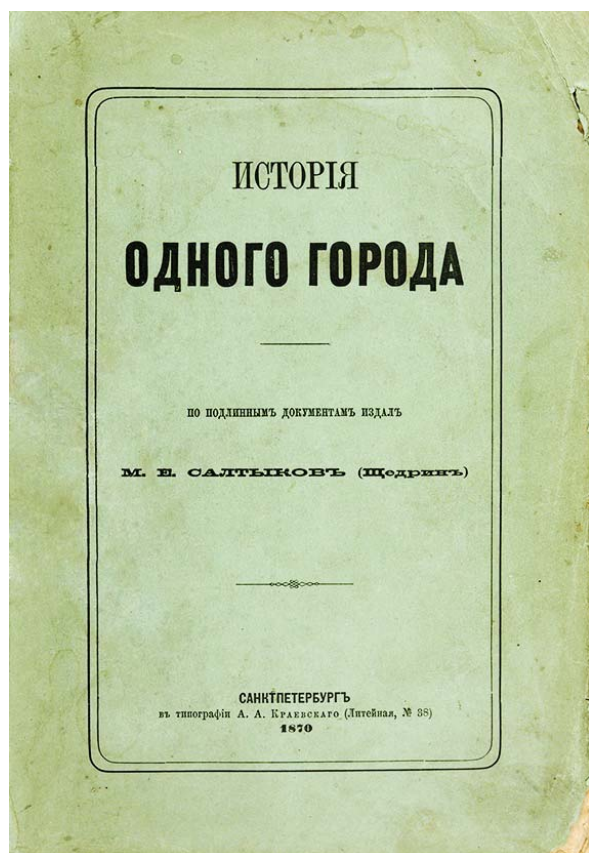
[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 271]

А потом князь велел построить город, назвать его Глуповым, головотяпы же стали глуповцами.

Существенно добавить, что великий сатирик и сам создал цикл сказок (32, как известно). В него вошли такие известные сказки, как «Повесть о том, как

один мужик двух генералов прокормил», «Премудрый пискарь» и др. Но что за человек, создавший этот странный мир, кто он по происхождению... Обратимся к его биографии.

Родился Михаил Евграфович Салтыков 27 января 1826 года в селе Спас-Угол Тверской губернии в семье богатых помещиков. Будущий самый злой русский сатирик рос в весьма родовой и богатой семье, подтвердив идею, что самые острые и непримиримые критики власти — выходцы из сословия весьма привилегированного. Достаточно вспомнить декабристов, да цареубийц Ульяновых, в честь этих цареубийц старинный город Симбирск, родина Николая Карамзина, Сергея Аксакова, Ивана Гончарова и других классиков русской литературы, был назван Ульяновском.



М. Е. Салтыков-Щедрин. «История одного города». Обложка первого издания. 1870



Дом, где родился М. Е. Салтыков-Щедрин (имение в селе Спас-Угол).
Акварель Д. Афанасьева. Начало 1900-х годов

Как говорится в комментариях к биографии писателя, отцом Михаила Евграфовича Салтыкова-Щедрина был Евграф Васильевич Салтыков², дворянин, служивший коллежским советником. Коллежский советник — это гражданский чин VI класса в Табели о рангах Российской империи (XVIII–XIX века), который соответствовал военным званиям армейского полковника и флотского капитана 1-го ранга. Мать — Ольга Михайловна (в девичестве Забелина), из богатой купеческой семьи, которая приобрела имение.

Салтыковское родовое поселение Спас-Угол, или Пошехонье, переименовывать не стали, как Симбирск. В конце жизни писатель создает своего рода домашний эпос «Пошехонская старина», который, как пишут исследователи, построен полностью на автобиографическом материале, так что можно вполне понимать жизнь Салтыкова-Щедрина, опираясь на этот текст. Последуем примеру исследователей.

Как вспоминает сатирик, будучи уже сорока лет, его отец женился на пятнадцатилетней купеческой дочери. Но расчет на богатое приданое не оправдал-

² Фамилия Салтыков образована от прозвища Салтык (слово тюркского происхождения: хромой, соблюдающий порядок, или конный воин).



Евграф Васильевич Салтыков (1776–1851)



Ольга Михайловна Салтыкова, мать писателя.

ся: по купеческому обыкновению, его обманули, а он, в свою очередь, выказал при этом непростительную слабость характера. Напрасно сестры уговаривали его не ехать в церковь для венчания, покуда не отдадут договоренной суммы полностью; он доверился льстивым обещаниям и обвенчался. Вышел так называемый неравный брак, который впоследствии сделался источником бесконечных укоров и семейных сцен самого грубого свойства.

Брак этот был неравен во всех отношениях. Отец был, по тогдашнему времени, порядочно образован, мать — круглая невежда; отец вовсе не имел практического смысла и любил разводить на бобах, мать, напротив того, необыкновенно цепко хваталась за деловую сторону жизни, никогда вслух не загадывала и действовала молча и наверняка; наконец, отец женился уже почти стариком и притом никогда не обладал хорошим здоровьем, тогда как мать долгое время сохраняла свежесть, силу и красоту. Понятно, какое должно было оказаться при таких условиях совместное житье. Тем не менее благодаря необыкновенным приобретательным способностям матери семья начала быстро богатеть. О матери все соседи в один голос говорили, что Бог послал в ней не жену, а клад. Сам отец, видя возрастание семейного благосостояния, примирился с неудачным браком, и хотя жил с женой несогласно, в конце концов вполне подчинился ей.

Маленький Миша учился прилежно, выучил несколько языков, свободно говорил по-французски и по-немецки. Как пишут биографы, с трех лет Салты-

ков-Щедрин наблюдал, как занимаются его старшие братья и сестры. С шести лет будущего писателя учил грамоте крепостной художник Павел Соколов, а латынь ему преподавал священник из соседнего села Заозерье. К поступлению в учебное заведение Салтыкова-Щедрина готовила и сестра Надежда, выпускница института благородных девиц.

В августе 1836 года Салтыков-Щедрин успешно сдал экзамены и поступил сразу в третий класс Московского дворянского института. Там проходили обучение дети российских дворян. Стоит отметить, что там воспитывались звездные имена русской литературы: Василий Жуковский, Александр Грибоедов, Михаил Лермонтов. Учился Салтыков-Щедрин на отлично. Каждые полтора года институт переводил двух лучших воспитанников в Царскосельский лицей, где раньше учился Александр Пушкин. В 1838 году туда отправили и Салтыкова-Щедрина. Он был избран однокурсниками преемником Пушкина, став «Пушкиным тринадцатого выпуска».

Государственная служба для Салтыкова была делом predetermined: поскольку он учился в Царскосельском лицее за государственный счет, то должен был провести на службе шесть лет. В 1844 году он поступил в канцелярию Военного министерства. Затем был кружок Петрашевского, с которым он вскоре разошелся, затем повесть «Запутанное дело», которая была опубликована в журнале «Отечественные записки» (1848, № 3, отд. I, стр. 50–120. Подзаголовок — «Случай». Подпись: «М. С»). История публикации по-своему характерная, с нее начинается настоящая судьба Щедрина. В начале 1848 года Салтыков прочел только что законченную повесть В. Е. Канкрину, который «был в восторге от нее». Воспользовавшись дружескими связями с И. И. Панаевым, Канкрин передал рукопись в «Современник». Панаев, познакомившись с нею, отклонил повесть Салтыкова, мотивируя отказ цензурными затруднениями. «Отечественные записки» не испугались. Но с 1848 года началось так называемое «мрачное семилетие», и Салтыков попал под раздачу. Стоит привести хотя бы одну фразу из повести, чтобы понятнее стала реакция начальства: «Россия — государство обширное, обильное и богатое; да человек-то иной глуп, мрет себе с голоду в обильном государстве» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 1, с. 205]. Ничего себе фразочка! Он чудом избежал отправки в солдаты, его повесть отдали на рецензию знаменитому литератору Нестору Васильевичу Кукольникову, автору пьес «Жизнь за царя» («Иван Сусанин»), «Рука Всевышнего Отечество спасла», прекрасных песен, сумевшего смягчить приговор. И Щедрин был отправлен в ссылку, в Вятку, где провел семь лет, был назначен младшим чиновником канцелярии губернского правления, а в ноябре 1848 года его повысили до старшего чиновника особых поручений при губернаторе. Среди других чиновников



Собор Троицы Живоначальной — кафедральный собор Вятской епархии

Вятки М. Е. Салтыков выделялся образованием и знанием дела. Два раза он занимал должность правителя губернаторской канцелярии, а в 1850 году стал советником губернского правления.

В Вятку за несколько лет до него был сослан Герцен (при советской власти город почему-то переименовали в Киров, замечу, что убитый кем-то партработник в Вятке никогда не был). В конце 1840 года Герцен напечатал в «Отечественных записках» отрывки из «Записок одного молодого человека» — «Город Малинов и малиновцы», где изображена была Вятка. В Вятке М. Е. Салтыков познакомился со своей будущей женой — Елизаветой Аполлоновной Болтиной, дочерью вятского вице-губернатора (ей было тогда 12 лет, а ему 26), на которой он женился в 1856 году. Ссылка подарила Михаилу Евграфовичу также литературный псевдоним. Предполагается, что одно время он вел следствие по делу раскольников и познакомился с пожилым казанским купцом Трофимом Тихоновичем Щедриным, который произвел на него большое впечатление своей мудростью и острословием. В память об этом М. Е. Салтыков, как считается, и взял литературный псевдоним Щедрин. По версии его сына, этот псевдоним подарила ему жена, сказав, что он щедр на сарказмы.

Впечатления о Вятке Салтыков передал в «Губернских очерках» (1856–1857) — самом поразившем публику в те годы произведении. Опубликовал их смелый тогдашний издатель М. Н. Катков в своем «Русском вестнике». В том же году сразу пишет обстоятельный отклик ведущий критик «Современника» Н. Г. Чернышевский: «Давно уже не являлось в русской литературе рассказов, которые возбуждали бы такой общий интерес, как “Губернские очерки” Щедрина, изданные г. Салтыковым. Главная причина громадного успеха этих рассказов очевидна каждому. В них очень много правды, — очень живой и очень важной» [Чернышевский, 1948, с. 263]. Так начинается статья, а кончается она словами:

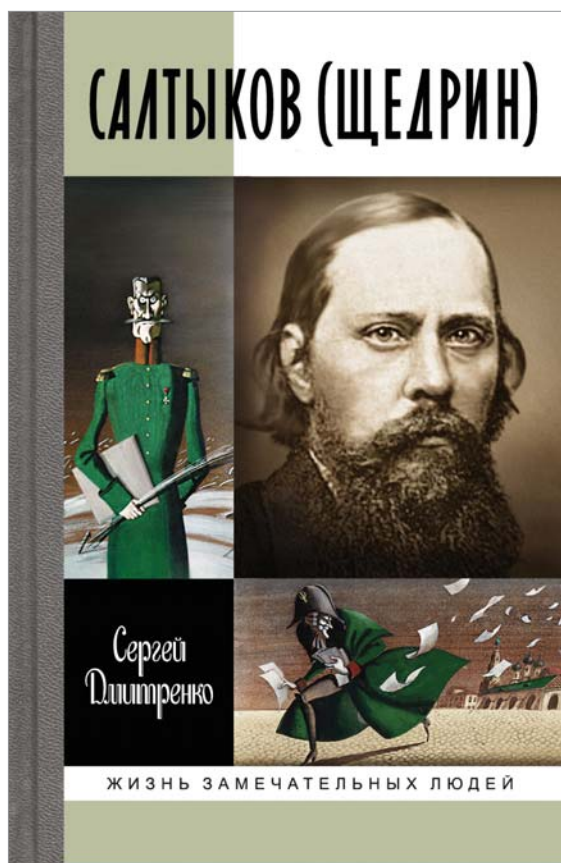
«Губернскими очерками» гордится и долго будет гордиться наша литература. В каждом порядочном человеке русской земли Щедрин имеет глубокого почитателя. Честно имя его между лучшими, и полезнейшими, и даровитейшими детьми нашей родины. Он найдет себе многих панегиристов, и всех панегириков достоин он. Как бы ни были высоки те похвалы его таланту и знанию, его честности и проницательности, которыми поспешат прославлять его наши собратия по журналистике, мы вперед говорим, что все эти похвалы не будут превышать достоинств книги, им написанной.

[Чернышевский, 1948, с. 302]

В 1856 году писатель вернулся в Петербург и обвенчался в Москве с Елизаветой Болтиной (ему 30, а ей 17 лет). С женой (единственной в его жизни) отношения были не простые, от матери он унаследовал деспотический и



Елизавета Болтина и Михаил Салтыков



расчетливый характер, но свою Бетси он, судя по воспоминаниям сына, любил всю жизнь. Через 17 лет брака она родила ему сына, а затем дочь. Дети выросли, обожая отца и мать. В 1856–1862 годах служил в Министерстве внутренних дел — вице-губернатором в Рязани (1858) и Твери (1860). В чинах, как видим не понижался.

Как известно, писатель много болел. Как полагает его сын, «первопричиной недугов была неожиданная высылка отца из Петербурга в Вятку в трескучий мороз, причем сопровождавшие его жандармы не позволили ему даже взять с собой самую необходимую теплую одежду. Эта поездка на курьерских, конечно, не прошла ему даром» [Салтыков, 1923, с. 44].

Как написал Сергей Федорович Дмитриенко, хорошо известен устойчивый советский «мем» о Салтыкове-Щедрине — «великий сатирик, борец с самодержавием». Но «борец» при этом довольно своеобразный, дослужившийся до должности вице-губернатора и чина действительного статского советника, то есть первого штатского генеральского чина. Интонация вице-губернатора и генерала чувствуется в обличениях писателя.

В конце 1860 года Салтыков пишет очерк «Литераторы-обыватели» (напечатан в «Современнике» в феврале 1861-го). Исследователь К. И. Тюнькин замечает:

Впервые город Глупов — один из самых значительных и великих образов щедринской сатиры — скромно появляется среди тех многочисленных городов и городишек, скверную и дырявую изнанку которых выворачивают провинциальные корреспонденты. Из очередного номера «Московских ведомостей» узнает автор «Литераторов-обывателей», что «у нас, в городе Глупове, городничий совсем от рук отбился; на главной площади лежит кучами навоз; по улицам ходят стаями собаки» и т. д. и т. п. И далее рассказывается история, которая произошла в городе Глупове с местным корреспондентом-обличителем. Невероятный переполох, «ужасное, потрясающее действие» произвела в городе обличительная

статья, направленная против глуповского градоначальника. Корреспондент — им оказался учитель местного уездного училища Корытников, скрывшийся под псевдонимом «Туземец», — «обличал» городничего в том, что тот последним явился на пожар, когда горели холостые постройки при доме мещанки Залу-паевой, и вместо того, чтобы командовать пожарными, играл в карты... И что же? Шустрый публицист, будучи «пропущен сквозь строй жизненных обстоя-тельств» — всяческих мелких, но изнуряющих преследований, — был в конце концов переведен из города Глупова в город Дурацкое Городище, а незадачли-вый градоначальник, по-видимому, продолжал заниматься карточной игрой.

[Тюнькин, 1989, с. 306–307]

Стоит отметить важную для него литературную работу в редакции журна-ла «Современник» (1863–1864): именно журнальная жизнь привела Салтыкова к резкому столкновению с Ф. М. Достоевским, редактором журнала «Эпоха». Писатели обменялись злыми фельетонами. Достоевский умел, когда хотел, яз-вить не хуже Салтыкова. В своем журнале (1864, № 5) Достоевский опубликовал фельетон «Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах», где Щедрин выведен в образе некоего не очень умного Щедродарова. Салтыков, как мне кажется, никогда не простил Достоевскому насмешки. Со временем он, оставив службу, стал вместе с Некрасовым соредактором журнала «Отечественные записки» (1868–1884). В 1875 году волею Некрасова, когда Салтыков лечился за грани-цей, журнал на выгодных для Достоевского условиях опубликовал его роман «Подросток». Но после смерти Некрасова попытка Достоевского напечататься в «Отечественных записках» оказалась unsuccessful.

Через несколько лет сатириком была создана «История одного города», са-мая убийственная книга о русской власти. В ней представлена целая галерея фантастических монстров, так что невольно вспоминается сон Татьяны из «Евгения Онегина»:

XVI

Опомнилась, глядит Татьяна:
Медведя нет; она в сенях;
За дверью крик и звон стакана,
Как на больших похоронах;
Не видя тут ни капли толку,
Глядит она тихонько в щелку,
И что же видит?.. за столом
Сидят чудовища кругом:

Один в рогах с собачьей мордой,
Другой с петушьей головой,
Здесь ведьма с козьей бородой,
Тут остов чопорный и гордый,
Там карла с хвостиком, а вот
Полужуравль и полукот.

XVII

Еще страшней, еще чуднее:
Вот рак верхом на пауке,
Вот череп на гусиной шее
Вертится в красном колпаке,
Вот мельница вприсядку пляшет
И крыльями трещит и машет;
Лай, хохот, пенье, свист и хлоп,
Людская молвь и конской топ!
[Пушкин, 1995, с. 104]

Возьмем наугад несколько градоначальников.

«Баклан, Иван Матвеевич, бригадир. Был роста трех аршин и трех вершков, и кичился тем, что происходит по прямой линии от Ивана Великого (известная в Москве колокольня). Переломлен пополам во время бури, свирепствовавшей в 1761 году» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 277–278].

Переломившийся пополам во время бури — чисто сказочный мотив, не говорю уже о происхождении от колокольни. Баклан ко всему прочему в те годы значил *хулиган*.

«Брудастый, Дементий Варламович. Назначен был впопыхах и имел в голове некоторое особое устройство, за что и прозван был “Органчиком”» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 278].

Органчик мог произносить только две фразы: «Не потерплю» и «Разорю». Потом выяснилось, что в голове у него был музыкальный механический инструмент. Тоже фантастика или сказка.

Или вот:

«Прыщ, майор, Иван Пантелеич. Оказался с фаршированной головой, в чем и уличен местным предводителем дворянства» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 279].

Прыщ имел голову, фаршированную трюфелями. Из-за этого деликатеса предводитель дворянства съел его голову на приеме.

«Иванов, статский советник, Никодим Осипович. Был столь малого роста, что не мог вмещать пространных законов. Умер в 1819 году от натуги, усиливаясь постичь некоторый сенатский указ» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 279].

«Дю-Шарио, виконт, Ангел Дорофеевич, французский выходец. Любил рядиться в женское платье и лакомился лягушками. По рассмотрении, оказался девицею. Выслан в 1821 году за границу» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 279].

Что ни сюжет, то сказка!

Самый впечатляющий — «Угрюм-Бурчеев, бывший прохвост. Разрушил старый город и построил другой на новом месте» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 280].

Он был ужасен.

Но он сознавал это лишь в слабой степени и с какою-то суровою скромностью оговаривался. «Идет некто за мной, — говорил он, — который будет еще ужаснее меня».

[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 397]

Это изуродованный евангельский парафраз. Иоанн Креститель говорил: «Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11).

Летопись о городе Глупове кончается апокалиптически:

Но здесь я должен сознаться, что тетрадки, которые заключали в себе подробности этого дела, неизвестно куда утратились. Поэтому я нахожусь вынужденным ограничиться лишь передачею развязки этой истории, и то благодаря тому, что листок, на котором она описана, случайно уцелел.

«Через неделю (после чего?), — пишет летописец, — глуповцев поразило неслыханное зрелище. Север потемнел и покрылся тучами; из этих туч нечто несло на город: не то ливень, не то смерч. Полное гнева, *оно* несло, буровя землю, грохоча, гудя и стня и по временам изрыгая из себя какие-то глухие, каркающие звуки. Хотя *оно* было еще не близко, но воздух в городе заколебался, колокола сами собой загудели, деревья взъерошились, животные обезумели и метались по полю, не находя дороги в город. *Оно* близилось, и по мере того как близилось, время останавливало бег свой. Наконец земля затряслась, солнце померкло... глуповцы пали ниц. Неисповедимый ужас выступил на всех лицах, охватил все сердца.

Оно пришло...

В эту торжественную минуту Угрюм-Бурчеев вдруг обернулся всем корпусом к оцепенелой толпе и ясным голосом произнес:

— Придет...

Но не успел он договорить, как раздался треск, и бывший прохвост моментально исчез, словно растаял в воздухе.

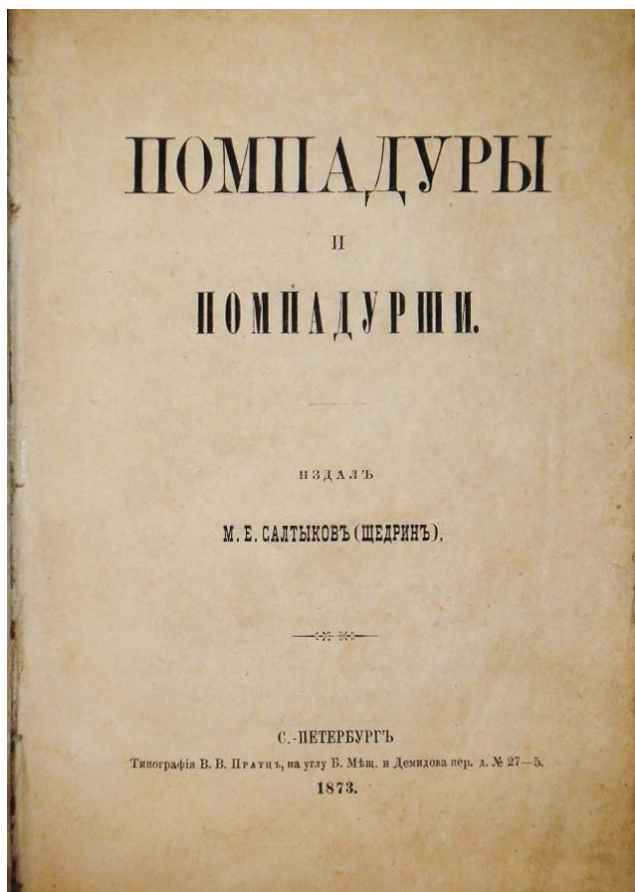
История прекратила течение свое (курсив мой. — В. К.)».

[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 423]

Это то, что может ожидать любой город, полагает сатирик. Любое государство. Мрачно. Получается, что апокалипсис неизбежен. Но стоит вспомнить строчку поэта Октябрьской революции Маяковского (как он себя называл): «Клячу истории загоним» (1918), чтобы понять пророческий контекст «Истории одного города». В этом контексте стоит вспомнить и рассказ писателя «Имярек» (1887), написанный за два года до смерти, вариацию на тему Книги Иова, рассказ об умирании, очевидно полный переживаний самого тяжело больного писателя.

А в 1873 году он неожиданно написал эротически-сатирический роман «Помпадурсы и помпадурши». Я открыл роман в 1964 году, буквально

в дни, когда был снят неожиданно для всех «наш Никита Сергеевич», который накуролесил в стране немало, достал всех, в том числе тех, что мечтали о спокойном приобретении благ, думали об образовании своих детей, а Хрущев, как последний градоначальник, «сжег гимназию и упразднил науки». Я жил в профессорском доме, построенном для профессоров Тимирязевской академии. Но Никита, как второй Лысенко, решил отменить научный подход к сельскому хозяйству. И хотел закрыть академию. Но вот сняли этого градоначальника, академия уцелела, я открываю том Салтыкова-Щедрина и читаю:



Очень уж нынче часто приходится нам с начальниками прощаться. Приедет начальник, не успеет к «благим начинаниям» вплотную приступить — глядь, его уж сменили, нового шлют! Поэтому мостовая в Вислоуховском переулке и доднесь не докончена, а проект о распространении в народе надлежащих чувств так и лежит в канцелярии не переписанный набело. Один начальник, как приехал, так первым делом приступил к сломке пола в губернаторском кабинете — и что же? сломать-то сломал, а нового на его место построить не успел! «Много, — говорил он потом, когда прощался с нами, — много намеревался я для пользы сделать, да, видно, богу, друзья мои, не угодно!» И действительно, приехал на место его новый генерал и тотчас же рассудил, что пол надо было ломать не в кабинете, а в гостиной, и соответственно с этим сделал надлежащее распоряжение. Следовательно, если и этого генерала скоро сместят, то другой генерал, пожалуй, найдет, что надо ломать пол в столовой, и таким образом весь губернаторский дом постепенно перепакостят, а «благих начинаний» все-таки в исполнение не приведут.

[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 8, с. 8]

Когда я зачитывал эти строчки соседям, те нервно смеялись. Мол, чудом избежали!

Ну а помпадурши подбирались по вкусу помпадуров.

Писатель очень болел, его современник вспоминал:

Кабинет нашего гениального сатирика в два окна; он очень прост; оклеен лиловатыми обоями, и стены его украшены тремя большими, карандашом исполненными портретами: его жена (рожд. Болтина), сын и дочь. Тут же, в кабинете, два бюста Салтыкова, исполненные Забелло и кем-то другим. В гостиной, над диваном, висит превосходно писанный Крамским портрет Михаила Евграфовича.

«Сижу я все дома. Никуда не выхожу и не выезжаю, — говорил Салтыков, меня провожая и после беседы о разных современных событиях, — изредка лишь бываю у А. М. Унковского — благо близко живет, да иногда вечером у В. И. Лихачева, — здоровье плохо, жить доводится недолго. Слышите, какой у меня кашель».

М. Е. Салтыкову всего лишь пятьдесят шесть лет.

[Семевский, 1957, с. 530]

Умер он через семь лет — в 63 года.

В 1875–1880 годах он писал, быть может, самый читаемый широкой публикой роман «Господа Головлевы», который печатался в «Отечественных запи-

сках», а в 1880 году вышел отдельным изданием в типографии А. С. Суворина. Там Щедрина удалось создать чрезвычайно популярный образ Иудушки Голылева, часто его использовал Ленин. Например, в письме за январь 1911 года он писал «о краске стыда у Иудушки Троцкого». Так что Щедрин очень помогал вождю.

В 1884 году были закрыты «Отечественные записки», отныне сатирик печатался в либеральном «Вестнике Европы», постоянным автором которого был продолжатель Достоевского Владимир Соловьев.

28 апреля 1889 года Салтыков умер в Петербурге, похоронен на Литераторских мостках Волкова кладбища.

Интересно, что суровый писатель, готовый, казалось бы, к ударам любого противника, бывший по государству и его слугам совершенно беспощадно, тем не менее внутри себя очень даже опасался возможных полицейских репрессий. В мемуарах сына есть удивительные строчки:

Каждый раз, как поезд покидал Эйдкунен, последнюю прусскую станцию, отец видимо чрезвычайно волновался, как бы боясь, что его возьмут, да арестуют. Но этого ни разу не случилось, несмотря на то, что наш петербургский сосед, К. П. Победоносцев, не переставал рекомендовать в так называемых «сферах» отца, как человека совершенно нежелательного, вредного даже, которому следует запретить писать. Особенно настаивал он на этом перед министром внутренних дел гр. Дм. Толстым, который был однокашником отца по лицу. К чести этого сановника надобно сказать, что он наотрез отказал Победоносцеву в его просьбе, заявив, что, пока он министр, его старого товарища не тронут.
[Салтыков, 1923, с. 53–54].

Но реакция Победоносцева была не случайной. По словам исследователей, «кто-то, желая съязвить, называет рязанского вице-губернатора “вице-Робеспьером” и “домашним Герценом”» [Покусаев, Прозоров, 1977, с. 52]. Позже, в беседе с известным историком и журналистом М. И. Семевским Салтыков скажет:

«Вообще повторяю: о времени моей службы я стараюсь забыть. И вы ничего о ней не печатайте. Я — писатель, в этом мое призвание».

На мое, однако, замечание, что, если бы он не прошел всех стадий службы (кто на Руси не служил!), тогда, быть может, он и не стал бы тем, что он теперь, то есть не знал бы так Русь и всю ее бюрократию, — Салтыков согласился с этим.
[Семевский, 1957, с. 530]



Константин Михайлович Салтыков

В сохранении творений великого писателя невероятно большая роль принадлежит его жене. По словам сына М. Е. Салтыкова-Щедрина³, «мало кто знает, какой старательной сотрудницей она являлась в его литературных трудах. Дело в том, что отец писал какими-то иероглифами, совершенно непонятными для большинства не только малограмотных наборщиков того времени, но и для интеллигентных людей. Кроме того, он беспрерывно делал выноски на полях листа бумаги, связь которых с текстом было найти довольно замысловато. Вообще, рукописи его для человека, не освоившегося с его рукой, с его методом писания, представляли нечто крайне неразборчивое. И вот мама терпеливо занималась перепиской мужниных рукописей, которые в переделанном ею виде и попадали в наборные типографий. Этот труд стоил ей почти полной потери зрения» [Салтыков, 1923, с. 62].

³ Константин Михайлович Салтыков (1872–1932) — журналист, сын писателя. В 1872 году М. Е. Салтыков-Щедрин писал Некрасову: «Родился сын Константин, который, очевидно, будет публицистом, ибо ревет самым наглым образом» [Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 18, кн. 2, с. 98]. Годы спустя Константин признавался, что не унаследовал от отца «его могучий талант». Однако брал перо в руки, публикуя в пензенской прессе (в 1907 году он переехал туда по службе) очерки и зарисовки провинциальной жизни, путевые заметки. После революции намеревался уехать за границу, но что-то сложилось не так; приветствовал советский режим в газетах, бедствовал в Пензе, пока ему, как сыну великого писателя, не дали квартиру в Ленинграде и повышенную пенсию.



Могила М. Е. Салтыкова на Волковском кладбище

Как утверждает В. В. Прозоров, немногие подозревают, что писатель придумал новые слова: *халатный, мягкотелый, головотяп, злопыхатель и благоглупости* (см.: [В. В. Прозоров ... , 2026]).

Сын писателя вспоминал:

Среди писателей того времени был один, которого отец ставил чрезвычайно высоко и рядом с которым он завещал себя похоронить. То был И. С. Тургенев. Надо сказать, что мне оказалось возможным исполнить эту папину последнюю волю, т. к., будто нарочно, в самом близком соседстве от Тургеневской могилы на Волковом кладбище в Петербурге, оказалось свободное место, которое мы и приобрели. Там теперь рядом с ним похоронена скончавшаяся в декабре 1910 года верная подруга его жизни, его жена, моя мать.

[Салтыков, 1923, с. 41]

Салтыков-Щедрин очень был воспринят и восхваляем радикалами, а затем большевиками. «Еще Некрасов и Салтыков, — писал В. И. Ленин, — учили русское общество различать под приглаженной и напыщенной внешностью

образованности крепостника-помещика его хищные интересы, учили ненавидеть лицемерие и бездушные подобных типов...» [Ленин, 1973, с. 43].

В советское время попытались сатирика приспособить к постройке социализма. Георгий Максимилианович Маленков, в те годы считавшийся вторым человеком после Сталина, писал: «Неправильно было бы думать, что наша советская действительность не дает материала для сатиры. Нам нужны советские Гоголи и Щедрины, которые огнем сатиры выжигали бы из жизни все отрицательное, прогнившее, омертвевшее, все то, что тормозит движение вперед» [Маленков, 1952, с. 73]. А вот эпиграмма Юрия Николаевича Благова (1913–2003), опубликованная в журнале «Крокодил» (1953, № 12):

Мы — за смех!
Но нам нужны
Подобнее Щедрины
И такие Гоголи,
Чтобы нас не трогали.

Довольно неожиданно и смело. Самое интересное, что автор не пострадал, хотя к власти пришли монстры страшнее щедринских градоначальников.

Зато внучка великого сатирика Тамара Николаевна Гладыревская ушла из жизни трагически. Несколько слов о ней необходимо сказать.



Тамара Николаевна Гладыревская (Дистерло) (1898–1938)

Начнем с данных НКВД:

беспартийная; переводчица на заводе № 46,
Бутовский полигон место массовых расстрелов, Москва, Россия (ранее РСФСР)

Дата ареста:

29 марта 1938 г.

Приговорен:

Комиссией НКВД и Прокурора СССР 29 июля 1938 года по обвинению в «участии в контрреволюционной националистической организации»

Приговор:

к высшей мере наказания — расстрел

Реабилитирован:

24 ноября 1956 года за отсутствием состава преступления

(ГА РФ. Ф. 10035. Оп. 1. Номер дела: 27483.

Делопроизводственный номер: П-2869)

Дочь Салтыкова-Щедрина Лиза первый раз вышла замуж в 1892 году за барона польского происхождения Николая Александровича фон Дистерло, от которого родила дочь Тамару. В 1899 году они расстались. Вторым браком — в 1900 году с американским итальянцем маркизом Эженом Адольфовичем де Пассано (Эжен де Пассано). В 1904 году у них родился сын Андрей. После революции Елизавета Михайловна с мужем и сыном уехали из России, собирались ненадолго, но оказалось навсегда. Она умерла в 1927 году. Похоронена в Париже на кладбище Пер-Лашез.

Дочь же Елизаветы Михайловны Салтыковой от первого брака — Тамара Дистерло из России вместе с матерью не уехала. Именно она, Тамара Николаевна Дистерло, по мужу Гладыревская, успела передать в Государственный литературный музей совершенно уникальные семейные фотографии, именно ей мы обязаны тем, что можем рассматривать изображения любимых детей писателя. Родилась Тамара в 1898 году в Петербурге. Ее отцом, как упоминалось выше, был генерал царской армии Николай Александрович фон Дистерло, его не стало в 1920 году. С шестнадцати лет Тамара начала жить и зарабатывать самостоятельно. Она давала уроки иностранных языков, поскольку блестяще знала английский, немецкий, французский, итальянский. Во время Первой мировой войны пошла на фронт сестрой милосердия. В 1920-е годы работала переводчицей в Казани в американской организации помощи голодающим.

В 1930-е годы жила в Москве, много работала: в Научно-экспериментальном институте медицины и одновременно на Кунцевском военном заводе переводчицей. Были они вполне счастливы с мужем Александром Ильичом Гладыревским, который удочерил ее девочек от первого брака — Елену и Софью.

Много позже стало известно, что Тамара Николаевна была арестована по статье № 58 и приговорена к 10 годам заключения без права переписки (по тем временам это означало расстрел). Не помогло и то, что она была внучкой классика русской литературы, писателя-демократа, которого высоко ценил и цитировал Ленин. В августе 1938 года Тамару Николаевну Гладыревскую расстреляли на Бутовском полигоне, в 1956 году реабилитировали за отсутствием состава преступления.

* * *

Закончить статью про великого русского сатирика и сказочника хочется сказкой. Как написал один из крупнейших исследователей творчества Салтыкова-Щедрина, писатель по сути дела создал «сказочный мир» [Прозоров, 1988, с. 135]. Но тоже в каком-то смысле сатирический.

Богатырь

В некотором царстве Богатырь родился. Баба-яга его родила, вспоила, вскормила, выхолила, и когда он с коломенскую версту вырос, сама на покой в пустыню ушла, а его пустила на все четыре стороны: «Иди, Богатырь, совершай подвиги!»

Разумеется, прежде всего Богатырь в лес ударился; видит, один дуб стоит — он его с корнем вырвал; видит, другой стоит — он его кулаком пополам перешиб; видит, третий стоит и в нем дупло — залез Богатырь в дупло и заснул.

Застонала мать зеленая дубровушка от храпов его перекатистых; побежали из лесу звери лютые, полетели птицы пернатые; сам леший так испугался, что взял в охапку лешачиху с лешачатами — и был таков.

Пошла слава про Богатыря по всей земле. И свои, и чужие, и други, и супостаты не надивятся на него: свои боятся вообще потому, что ежели не бояться, то каким же образом жить? А, сверх того, и надежда есть: беспрременно Богатырь для того в дупло залег, чтоб еще больше во сне сил набраться: «Вот ужо проснется наш Богатырь и нас перед всем миром воспрославит». Чужие, в свой черед, опасаются: «Слышь, мол, какой стон по земле пошел — никак, в “оной” земле Богатырь родился! Как бы он нам звону не задал, когда проснется!»

И все ходят кругом на цыпочках и шепотом повторяют: «Спи, Богатырь, спи!»

И вот прошло сто лет, потом двести, триста и вдруг целая тысяча. Улита ехала-ехала, да наконец и приехала. Синица хвасталась-хвасталась, да и в самом деле моря не зажгла. Варили-варили мужика, покуда всю сырость из него не выварили: ау, мужик! Все приделали, все прикончили, друг дружку обворовали начисто — шабаш! А Богатырь все спит, все незрячими очами из дупла прямо на солнце глядит да перекастистые храпы кругом на сто верст пускает.

Долго глядели супостаты, долго думали: «Могущественна, должно быть, оная страна, в коей боятся Богатыря за то только, что он в дупле спит!»

Многострадальная и долготерпеливая была оная страна и имела веру великую и неослабную. Плакала — и верила; вздыхала и верила. Верила, что когда источник слез и воздыханий иссякнет, то Богатырь улучит минуту и спасет ее. И вот минута наступила, но не та, которую ждали обыватели. Поднялись супостаты и обступили страну, в коей Богатырь в дупле спал. И прямо все пошли на Богатыря. Сперва один к дуплу остороженько подступил — воняет; другой подошел — тоже воняет. «А ведь Богатырь-то гнилой!» — молвили супостаты и ринулись на страну.

Супостаты были жестоки и неумолимы. Они жгли и рубили все, что попадало навстречу, мстя за тот смешной вековой страх, который внушал им Богатырь. Заметались людишки, видя лихое безвременье, кинулись навстречу супостату — глядят, идти не с чем. И вспомнили тут про Богатыря, и в один голос возопили: «Поспешай, Богатырь, поспешай!»

Тогда совершилось чудо: Богатырь не шелохнулся. Как и тысячу лет тому назад, голова его неподвижно глядела незрячими глазами на солнце, но уже тех храпов могучих не выпускала, от которых некогда содрогалась мать зеленая дубровушка.

Подошел в ту пору к Богатырю дурак Иванушка, перешиб дупло кулаком — смотрит, ан у Богатыря гадюки туловище вплоть до самой шеи отъели.

Спи, Богатырь, спи!

(1886)

[Салтыков-Щедрин, 1965–1977, т. 16, кн. 1, с. 192–194]

* * *

Да, этот богатырь не мог спасти внучку сатирика. Жуткая история.

Список источников

В. В. Прозоров дал комментарий Первому каналу к 200-летию Салтыкова-Щедрина. 28.01.2026. URL: <https://www.sgu.ru/news/2026/v-v-prozorov-dal-kommentariy-pervomu-kanalu-k-200-letiyu-saltykova-schedrina?ysclid=mlkqv196wo966318470> (дата обращения: 01.02.2026).

Ленин В. И. Памяти графа Гейдена (Чему учат народ наши беспартийные «демократы»?) // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. Изд. 5-е. М.: Изд-во политической литературы, 1973. Т. 16. С. 37–45.

Маленков Г. М. Отчетный доклад XIX съезду партии о работе Центрального Комитета ВКП(б). М.: Госполитиздат, 1952. 108 с.

Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 405 с. (Сер.: Лит. памятники).

Покусаев Е. И., Прозоров В. В. Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин. Биография писателя. Изд. 2-е. Л.: Просвещение, 1977. 160 с.

Прозоров В. В. Салтыков-Щедрин. М.: Просвещение, 1988. 176 с.

Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 17 т. М.: Воскресенье, 1995. Т. 6. 700 с.

Салтыков К. М. Интимный Щедрин. М.-Петроград: Госиздат, 1923. 79 с.

Салтыков-Щедрин М. Е. Собрание сочинений: В двадцати томах. М.: Худож. лит., 1965–1977. 20 т.

Семевский М. И. Михаил Евграфович Салтыков // Салтыков-Щедрин в воспоминаниях современников. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 523–530.

Толстой А. К. История государства Российского от Гостомысла до Тимашева // Толстой А. К. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Изд-во Правда, 1969. Т. 1. С. 371–386.

Тюнькин К. И. Салтыков-Щедрин. М.: Молодая гвардия, 1989. 621 с. (Сер.: Жизнь замечательных людей).

Чернышевский Н. Г. «Губернские очерки» Щедрина // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: В 15 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1948. Т. 4. С. 263–302.

Архивы

ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации.

References

Chernyshevskii, N. G. (1948) “‘Gubernskie ocherki’ Shchedrina” [“Shchedrin’s ‘Provincial Essays’”], in Chernyshevskii, N. G. *Polnoe sobranie sochinenii: V 15 tomakh*.

Tom 4 [Complete Works: in 15 vols. Vol. 4]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 263–302.

Lenin, V. I. (1973) “Pamyati grafa Geidena (Chemu uchat narod nashi bespartiinye ‘demokraty?’)” [“In Memory of Count Heyden (What Do Our Non-Party ‘Democrats’ Teach the People?)”], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 16 [Complete Works: in 55 vols. Vol. 16].* 5th ed. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Political Literature Publishing House], pp. 37–45.

Malenkov, G. M. (1952) *Otchetnyi doklad 19 s'ezdu partii o rabote Tsentral'nogo Komiteta VKP(b) [Report to the 19th Party Congress on the Work of the Central Committee of the All-Union Communist Party (Bolsheviks)].* Moscow: Gospolitizdat.

Pokusaev, E. I. and Prozorov, V. V. (1977) *Mikhail Evgrafovich Saltykov-Shchedrin. Biografiya pisatelya [Mikhail Evgrafovich Saltykov-Shchedrin. Biography of a Writer].* 2nd ed. Leningrad: Prosveshchenie.

Povest' vremennykh let. Chast' pervaya. Tekst i perevod [The Tale of Bygone Years. Part One. Text and Translation] (1950) Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR [Publishing House of the USSR Academy of Sciences]. (Seriya: Literaturnye pamyatniki [Series: Literary Monuments]).

Prozorov, V. V. (1988) *Saltykov-Shchedrin.* Moscow: Prosveshchenie.

Pushkin, A. S. (1995) *Polnoe sobranie sochinenii: v 17 tomakh. Tom 6 [Complete Works: in 17 vols. Vol. 6].* Moscow: Voskresen'e.

Saltykov, K. M. (1923) *Intimnyi Shchedrin [Intimate Shchedrin].* Moscow-Petrograd: Gosizdat.

Saltykov-Shchedrin, M. E. (1965–1977) *Sobranie sochinenii: V dvadtsati tomakh [Collected Works: in Twenty vols]* (20 vols). Moscow: Khudozhestvennaya literatura [Art Literature].

Semevskii, M. I. (1957) “Mikhail Evgrafovich Saltykov”, in *Saltykov-Shchedrin v vospominaniyakh sovremennikov [Saltykov-Shchedrin in the Memories of Contemporaries].* Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 523–530.

Tolstoi, A. K. (1969) “Istoriya gosudarstva Rossiiskogo ot Gostomysla do Timasheva” [“History of the Russian State from Gostomysl to Timashev”], in Tolstoi, A. K. *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh. Tom 1 [Collected Works in Four vols. Vol. 1].* Moscow: Izdatel'stvo Pravda [Pravda Publishing House], pp. 371–386.

Tyun'kin, K. I. (1989) *Saltykov-Shchedrin.* Moscow: Molodaya gvardiya [Molodaya Gvardiya]. (Seriya: Zhizn' zamechatel'nykh lyudei [Series: The Life of Remarkable People]).

V. V. Prozorov dal kommentarii Pervomu kanalu k 200-letiyu Saltykova-Shchedrina [V. V. Prozorov Gave a Commentary to Channel One on the 200th Anniversary of

Saltykov-Shchedrin] (2026) Available at: <https://www.sgu.ru/news/2026/v-v-prozorov-dal-kommentariy-pervomu-kanalu-k-200-letiyu-saltykova-schedrina?ysclid=mlkqv-196wo966318470> (Accessed: 01 February 2026).

Информация об авторе: Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, ординарный профессор, главный научный сотрудник, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога, главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог», Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 215.

Information about the author: Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.02.2026;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 08.02.2026;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 42–68.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 42–68.

Научная статья / Original article

УДК 2-9, 94(47)

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-42-68

ВАТИКАН И РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА: КАЗУС ГРЕКОКАТОЛИКОВ

Татьяна Витаутасовна Чумакова

Санкт-Петербургский
государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, chumakovatv@gmail.com



Юрий Игоревич Ухатюк

Санкт-Петербургский
государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, ukhatuk1995@gmail.com

Автор, ответственный за переписку: Татьяна Витаутасовна Чумакова



Аннотация. Внутренняя политика Российской империи по отношению к грекокатоликам (униатам) не отличалась терпимостью, но за ее пределами, прежде всего на территории Северной Америки и Центральной Европы, государство использовало Русскую православную церковь в качестве «мягкой силы» для усиления влияния среди славян (преимущественно русин). Успеху этой политики способствовала позиция Ватикана по отношению к униатам в понтификат папы Пия X — антимодерниста и сторонника конфессионализации. Во времена его понтификата конфликт между грекокатоликами и латинским епископатом привел к массовой конверсии и переходу под омофор Русской православной церкви. Интерес к проблемам грекокатоликов в России с конца XIX века нарастал благодаря распространению панславистских настроений и конфессионализации. Незадолго перед Первой мировой войной в поддержку грекокатоликов Австро-Венгрии выступила Русская православная церковь, что способствовало постепенному обострению отношений между Россией и Австро-Венгрией. «Казус грекокатоликов» убедительно демонстрирует, что, хотя роль религии во внешних отношениях современных государств определялась секуляризирующим комплексом исторических событий, а именно светской системой суверенного государства, религиозный фактор продолжал играть значительную роль. В условиях данной системы, начавшей формироваться после заключения Вестфальского мира, закрепившего современные структуры власти, которые ограничивают светскую власть церкви, фактор религии активно использовался различными политическими и религиозными акторами в качестве «мягкой силы» во внутренней и внешней политике, оставаясь важнейшим инструментом влияния любого суверенного субъекта в международном взаимодействии.



Ключевые слова: антикатолицизм, русская культура, православие, Ватикан, грекокатолики



Благодарности. Исследование подготовлено при поддержке Российского научного фонда (грант № 25-28-00286 «Феномен антикатолицизма и его изучение в российской и западной науке XIX — начала XXI вв.»).



Ссылка для цитирования: Чумакова Т. В., Ухатюк Ю. И. Ватикан и Российская империя в начале XX века: казус грекокатоликов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 42–68. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-42-68.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

THE VATICAN
AND THE RUSSIAN EMPIRE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY:
THE CASE OF THE GREEK CATHOLICS

Tatiana V. Chumakova

St. Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia, chumakovatv@gmail.com

Yuri I. Ukhatuk

St. Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia, ukhatuk1995@gmail.com

Corresponding author: Tatiana V. Chumakova



Abstract. The Russian Empire's domestic policy towards the Greek Catholics (Uniates) was not characterized by tolerance, but outside the Russian Empire, particularly in North America and Central Europe, the state used the Russian Orthodox Church as a "soft power" to strengthen its influence among the Slavs (primarily the Ruthenians). The success of this policy was facilitated by the Vatican's stance towards the Uniates in general, which was characterized by the anti-modernist and confessionalist policies of Pope Pius X. During his pontificate, the conflict between the Greek Catholics and the Latin episcopate led to mass conversions and the transfer of the Greek Catholics under the omophorion of the Russian Orthodox Church. Interest in the problems of the Greek Catholics grew in Russia from the late 19th century due to the spread of pan-Slavic sentiments and confessionalization. Shortly before the First World War, the Russian Orthodox Church came to the defense of the Greek Catholics in Austria-Hungary, which contributed to the gradual deterioration of relations between Russia and Austria. The "Case of the Greek Catholics" convincingly demonstrates that, although the role of religion in the foreign relations of modern states was determined by the secularizing complex of historical events, namely the secular system of a sovereign state, the religious factor continued to play a significant role. In this system, which began to take shape after the Treaty of Westphalia, which established modern power structures that limited the secular authority of the church, religion was actively used by various political and religious actors as a "soft power" in domestic and foreign policy, remaining an essential tool of influence for any sovereign entity in international relations.



Keywords: anti-Catholicism, Russian culture, Orthodoxy, the Vatican, Greek Catholics



Acknowledgments. The study was supported by the project of the Russian Science Foundation (grant no. 25-28-00286 “The phenomenon of Anti-Catholicism and its Study in Russian and Western Science of the 19–21 centuries”).



For citation: Chumakova, T. V., Ukhatuk, Yu. I. (2026) “The Vatican and the Russian Empire at the Beginning of the 20th Century: The Case of the Greek Catholics”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 42–68. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-42-68.

О тношения Ватикана и Российской империи были непростыми и зависели от множества религиозных, политических и культурных факторов. Основным из них, конечно же, был религиозный. Претензии Русской православной церкви на лидерство в православном мире привели к тому, что эта церковь стала восприниматься Ватиканом в качестве потенциального соперника католицизма. Такая ситуация не способствовала миру и усиливала взаимную подозрительность между православными церквями и Римско-католической церковью, которая началась задолго до великой схизмы и зрела столетиями. В XIX веке отношения со Святейшим престолом в значительной мере определила политика Российской империи по отношению к своим католическим подданным, особенно в «западном крае» — Польше и Литве. С момента присоединения к Российской империи территорий, население которых было в основном католическим, антикатолическая полемика переходит также в плоскость споров о российской идентичности и этнической самоидентификации жителей территорий «западной Руси» [Долбилов, 2010]. Дискриминационная политика по отношению к католикам, включавшая закрытие церквей и монастырей, вызывала недовольство среди верующих и осложняла диалог [Werth, 2014]. То, что Российская империя в XIX веке позиционировала себя как защитница православия и стремилась максимально расширить свое присутствие на Ближнем Востоке благодаря увеличению контактов с восточными патриархатами и созданию структур благотворительных и научных организаций (Императорское православное палестинское общество, Константинопольский археологический институт и т. д.), вступало в противоречие с амбициями Ватикана по расширению влияния на Востоке [Лисовой, 2006].

Геополитический контекст также играл важную роль, создавая дополнительные точки напряжения. И. Ю. Смирнова отмечает:

К концу 1860-х совместными усилиями российских церковных и светских дипломатов в ближне- и дальневосточных регионах были сформированы главные опорные пункты для сдерживания наступательной внешнеполитической и конфессиональной активности морских держав, воспринимавших эти регионы (...) в качестве органичного ареала своего влияния.

[Смирнова, 2016, с. 560]

Однако, несмотря на сложные взаимоотношения, степень враждебности между Римско-католической и Русской православной церквями могла варьироваться в зависимости от конкретных регионов и условий, что свидетельствовало о возможности сотрудничества и сосуществования между различными религиозными общинами в Российской империи и за ее пределами. В качестве средства геополитической борьбы в XIX веке государства активно начали использовать инструментарий «мягкой силы».

Многое во внутренней и внешней религиозной политике разных государств Старого и Нового Света XIX века объяснялось процессами секуляризации и противостоящими ей процессами конфессионализации и транskonфессионализации. Все они влияли на генезис и трансформацию религиозно-философских идей и способствовали формированию культурной, религиозной и политической повестки национальными элитами. Во второй половине XIX века в религиозной жизни Российской империи продолжались модернизационные процессы, вызванные как растущей глобализацией всех сфер культуры, так и стремлением к поиску национальной идентичности. Аналогичные процессы шли в империи Габсбургов и в Британской империи, в значительной мере подпитываясь образами, порождаемыми мифологемой «*Translatio Imperii*», которая никогда не уходила из европейского религиозного и политического дискурса, но столетиями изменялась, обретая новые формы. Так рождались популярные в религиозно-философском и политическом дискурсе образы «Британия — Новый Израиль», «Русь — Новый Израиль» или «Москва — Третий Рим», в которых можно выделить и имперские нарративы, и религиозные представления о богоизбранности. Усиление их значимости происходило под влиянием религиозной модернизации, которая в XIX веке во многом определялась двумя вроде бы противоположными феноменами.

Во-первых, это так называемая «вторая конфессионализация» (первая началась в эпоху Реформации и привела к четкому разграничению конфессий,

однако, по мнению части исследователей, не затронула Россию [Дмитриев, 2022]). Она характеризовалась религиозной и социальной дисциплинаризацией и была тесно связана с процессами государственного строительства, обеспечивая консолидацию властей. Благодаря усилению контроля над населением она способствовала формированию государственного этоса. При этом не все российские исследователи соглашались с тем, что конфессионализация в России вышла за пределы относительно ограниченного круга консервативно настроенных интеллектуалов, почти не затронув духовное сословие. П. В. Хондзинский отмечает:

В богословии мирян (от Е. И. Станевича и А. С. Стурдзы до А. С. Хомякова и Ф. М. Достоевского) мы находим все признаки конфессионализационного подхода к теме. Именно в их работах противопоставление Востока и Запада достигает уровня тотальных цивилизационных противоречий, в сущности непреодолимых и затрагивающих все уровни духовной, интеллектуальной, культурнохудожественной и социальной жизни.

[Хондзинский, 2015, с. 15]

Во-вторых, это трансконфессиональность (усиление взаимодействия между конфессиями на различных уровнях), которая благоприятствовала улучшению богословского бэкграунда. Грегори Фриз отмечает, что хотя на первый взгляд трансконфессиональность казалась противоречащей процессу конфессионализации (предполагающей автоматическое неприятие «Другого»), однако сопутствующая ей глобализация непреднамеренно способствовала расширению взаимодействия и порождала не только полемический межконфессиональный накал, но и растущее взаимодействие, взаимное изучение и даже прагматичное подражание. В случае России трансконфессиональность в религиозной сфере была эквивалентом того, что мировые историки называют наднациональной, «запутанной» историей; она корнями уходит в XVIII век, идет на убыль в первой половине XIX века, но с середины XIX века до начала Первой мировой войны возрастает [Freeze, 2017, с. 5–6]. В XVIII–XIX веках трансконфессиональность была неизбежной для православных церквей. Из традиций протестантизма и католицизма они заимствовали не только систему религиозного образования, с которой представители культурных и религиозных элит древних патриархатов были знакомы как минимум с конца XV века [Monfasani, 2023], поскольку получали образование в итальянских школах. Не секрет, что самой крупной «кузницей кадров» для них вплоть до начала XX века оставался Падуанский университет [Padua and Venice ... , 2017], а для

российских религиозных мыслителей — протестантская Германия. Кроме того, заимствования приходили из катехитической традиции, практики благочестия (пиетизма), а со второй половины XIX века — из практики миссионерской деятельности. Порой бывает сложно понять, чьи способы христианизации и конверсии наиболее активно заимствовали русские миссионеры во второй половине XIX века: иезуитов, галльских пиетистов или британских миссионеров. Но наиболее ярко этот трансконфессионализм проявился не в религиозной сфере, а в пограничных областях, особенно в религиозно-философской традиции, которая во многом определяла как культурный ландшафт мыслящей России, так и государственную идеологию. Российская история показала, что «присвоение» чужой традиции, ее рецепция совсем не противоречит поискам национальной и культурной идентичности и способствует развитию национальной культуры. Трансконфессионализм позволил создать условия для набирающей в XIX веке силу идеи, которая позднее, в XX веке, получила название «мягкой силы». Государства стремились, используя как культурный, так и религиозный потенциал, реализуя различные благотворительные, религиозные, культурные и научные инициативы, влиять на общественное мнение, а через него — и на политику.

Все вышеперечисленное — трансконфессиональность, конфессионализация и комплекс представлений, связанных с идеей «*Translatio Imperii*», — создавало благоприятную атмосферу для построения консервативной утопии о православной империи, которая не стеснена никакими географическими и государственными границами. Поэтический образ этого мира очень точно передал Ф. И. Тютчев в стихотворении «Русская география»:

Москва и Град Петров, и Константинов Град —
Вот царства Русского заветные Столицы...
Но где предел ему? и где его границы —
На север, на восток, на юг и на закат?
Грядущим временам судьбы их обличат...

Семь внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...
Вот царство Русское... и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек.

[Тютчев, 2002, с. 200]

В этом тексте мы видим и идею «*Translatio Imperii*» (от павшего «Константинова града» в Москву, а затем в Петербург), и образ Российской империи как «Нового Израиля», в духовном пространстве которого исполняются библейские пророчества и проявляется благосклонное отношение Бога к новому избранному народу. Подобные идеи определяли как восприятие «Православного Востока», так и развитие отношений с представителями различных религиозных групп, в том числе с «униатами» и грекокатоликами.

В истории внешней политики Российской империи можно заметить продолжительную тенденцию использования иерархических структур православной церкви и отдельных православных общин в качестве «мягкой силы» для усиления своего влияния на культурно родственные русскому народу меньшинства в странах ближнего и дальнего зарубежья. Эта тенденция отчетливо прослеживается начиная с XVI века, то есть со времени становления Московского государства в качестве сильного политического актора в Восточной Европе. В ходе активной модернизации России в эпоху Петра I и ее возвышения до роли великой европейской державы в XVIII веке использование связей с православными общинами на территории Османской империи и Речи Посполитой приобрело постоянный характер и стало важным инструментом формирования пророссийских настроений у христианского населения этих конкурирующих государств. Как отмечает прот. Алексей Ястребов, активное взаимодействие правительства Российской империи с православными общинами Балкан и Венеции было обусловлено намерением распространить анти-турецкие настроения в этих регионах, укрепив русофильские тенденции в культурно-политической ориентации местных элит [Ястребов, 2018, с. 111].

Именно при Петре Великом можно наблюдать один из первых примеров активного вмешательства Российской империи в дело защиты прав православного населения в Венеции от навязывания ему унии с Римом. Местный архиерей греческой православной общины митрополит Мелетий Типальд в 1694 году открыто принял унию с Римом и стал активно навязывать переход в грекокатоличество православному меньшинству города, обязав подчиненное ему духовенство и мирян согласиться с латинским исповеданием веры [Ястребов, 2018, с. 216]. После долгих тяжб и утеснений община обратилась к Петру Великому, стремясь найти защиту у православной России. Это повлекло за собой написание ходатайства царем Петром Алексеевичем в 1710 году венецианскому Сенату о прекращении притеснений православных и возвращении им ранее принадлежавших храмов и иной религиозной собственности [Ястребов, 2018, с. 220]. Несмотря на отсутствие явного успеха данного ходатайства в деле возвращения православной общине храмов, оно имело исключительное



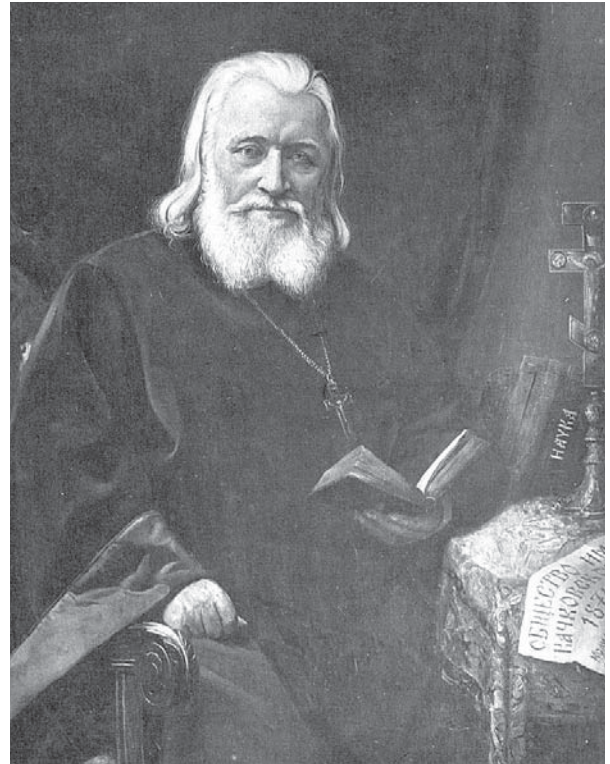
Афанасий Васильевич Васильев.
Рисунок, сделанный на заседании Поместного
собора Российской православной церкви

значение для повышения престижа Российского государства в глазах православного населения Венецианской республики и балканских владений Османской империи. Это пошло на пользу царю Петру Алексеевичу, намеревавшемуся воевать с Османской империей [Ястребов, 2018, с. 224].

В дальнейшем Российская империя все чаще выступает в качестве защитника православных христиан в странах Восточного Средиземноморья, довольно часто вступая в контакт с грекокатолическими общинами, которые намеревались дистанцироваться от Римской церкви вплоть до перехода под юрисдикцию православной церкви. Активное взаимодействие с православными общинами Османской империи укреплялось и в

борьбе против католического прозелитизма в этих землях, который выражался в активном обращении православных христиан в католицизм и довольно массовом переходе их в грекокатолические общины с начала XIX века [Якушев, 2013, с. 146]. Османские власти под давлением западных держав с конца XVIII века все чаще лишали старых привилегий православную церковную иерархию, позиции которой ранее казались незыблемыми, и уравнивали ее в правах с западнохристианскими общинами, стремясь тем самым играть на противоречиях стран Запада и Российской империи [Китромидилис, 2007, с. 18]. Российская политика в Османской империи стремилась защищать исключительные права православного миллета, что укрепляло большую симпатию к Российской империи со стороны местного православного населения. В данном случае имперская дипломатия была в прямой конфронтации с грекокатолическими церковными структурами. Ватикан явно выразил свое намерение расширить католическое присутствие на территориях Османской империи в апостольском послании Пия IX «*In Suprema Petri Apostoli Sede*» от 6 января 1848 года, в котором призывал иерархов православных церквей Востока к «воссоединению» с Римом. Данное послание явилось демонстрацией амбиций Римского престола к дальнейшему расширению грекокатолических структур, которые должны стать основой увеличения присутствия Римского католицизма в этих землях.

Совершенно иной по своей направленности и форме взаимодействия с грекокатолическими общинами была политика Российской империи на территории Австрийской империи. Растущее национальное самосознание славянских народов на ее территории в XIX веке приводило к значительным изменениям в восприятии истории их религиозной принадлежности и к переменам в конфессиональной идентификации. С середины XIX века набирает значительные обороты панславистское движение, ставившее своей задачей освобождение славянских народов от иностранного господства и формирование союза славянских государств [Hentsch, 1965, с. 23]. Россия поддерживала панславистские настроения в Европе с помощью «мягкой силы». Тут уместно вспомнить различные общественные и научные мероприятия и проекты, связанные с изучением и почитанием просветителей Кирилла и Мефодия [Белякова, Токарева, 2015; Тамборра, 2007, с. 16]. Собственно русинская проблема активно разрабатывалась славянофилами, в частности Афанасием Васильевичем Васильевым, который поддерживал в своих публикациях и редактируемых в 1890-е годы журналах стремление сформировать общественное мнение [Медоваров, 2023], которое способствовало бы политическому решению проблемы русинов в Австро-Венгрии. А. В. Васильев также организовывал сбор средств для поддержки русинских сообществ.



Иоанн Наумович. Фото 1890-х

Национальное возрождение и рост панславистских настроений привели к изменениям в религиозной жизни грекокатолической церкви Галиции. Многие деятели церковной иерархии в этой земле стали исповедовать русофильские убеждения, на основе которых они предлагали провести реформы в делах церкви. Так, в 1860-е годы три грекокатолических священнослужителя — Иоанн Наумович, Владимир Терлецкий и Маркелл Попель — возглавили движение за очищение литургической практики церкви Галиции от латинских элементов и приведение ее в согласие с русской православной литургической практикой [Himka, 1999, p. 24]. В дальнейшем движение галицийских русофилов среди населения восточных провинций Австрийской империи



Маркелл Попель. Фото из журнала
«Нива» № 15. 1900

ширилось и укреплялось, оформляясь в одно из наиболее значительных общественных явлений в регионе. Еще в 1860-е годы в Ватикане, несмотря на противоположные тенденции в среде духовенства грекокатолических церквей региона, сохранялось убеждение о необходимости постепенной латинизации ритуальной жизни восточных католических церквей и внедрения целибата в качестве нормы для священнослужителей византийского обряда [Himka, 1999, p. 42]. Значительным шагом Ватикана стала канонизация в 1867 году Иосафата Кунцевича, чья активная борьба с «восточными схизматиками» и гибель от их рук в Полоцке были, по мнению Римской курии, тем

необходимым символом, который мог бы сплотить грекокатоликов Восточной Европы и усилить их антагонизм с православием.

Духовенство и миряне Галиции встретили эту канонизацию враждебно, а высшие иерархи грекокатолических епархий предпочли ее проигнорировать [Himka, 1999, p. 29]. При этом канонизация была весьма позитивно воспринята в Польше, где провозглашение этого борца с «восточными схизматиками» святым стало знаком твердой поддержки Ватиканом Польского восстания 1863 года [Himka, 1999, p. 31]. Примечательной была судьба Холмской епархии, которая оставалась единственной «униатской» на территории Российской империи после 1839 года, когда все остальные грекокатолические епархии были присоединены к Российской православной церкви. Именно в ней можно наблюдать наиболее яркие выступления грекокатолического духовенства против Ватикана, чему весьма способствовало одобрительное отношение российских властей к подобным действиям и риторике. В 1871 году покинувший Галицию священник-русофил Маркелл Попель был назначен российскими властями администратором Холмской епархии, после чего он начал там активную кампанию по очищению местной богослужебной практики от латинских элементов [Himka, 1999, p. 57].

В мае 1874 года Римская курия осудила данную деятельность Попеля, увидев в ней, довольно небезосновательно, подготовку к разрыву этой епархии

с Римско-католической церковью (РКЦ) и дальнейшему ее присоединению к православной церкви. Руководство Холмской епархии 12 января 1875 года объявило о воссоединении с Российской православной церковью, которое завершилось к маю того же года [Німка, 1999, р. 58]. Значительным событием также явилось отлучение от РКЦ священника Иоанна Наумовича, который был передовым деятелем русофильского движения в Галиции. В последних десятилетиях XIX века на территориях Галиции произошел целый ряд массовых конверсий из католицизма в православие. Значимым событием в 1881 году явился переход населения села Гнилички в православие [Німка, 1999, р. 76]. Римская курия предприняла ряд шагов, чтобы удержать этот регион от проникновения «схизмы», начав масштабную реформу Базилианского монашеского ордена. Местные общественные деятели не оценили ее одобрительно, посчитав внедрением «иезуитства» [Німка, 1999, р. 79].

Львовский синод 1891 года явился значительным шагом в деле унификации богослужебной практики грекокатолических приходов на территории Галиции и в то же время важным событием для всех восточнокатолических церквей [Ясеницкий, 2018, с. 57]. К началу XX века в Галиции оформились общественно-церковные движения, выражавшие устремления различных представителей галицийского населения к преобразованию социальной жизни, возрождению национальной культуры и реформе церкви. Движение русофилов укрепило свои позиции, но возникли противостоящие ему «украинофилы». Существенное значение имела высшая церковная иерархия, стремившаяся сохранять лояльность своей паствы к австрийским властям. К 1914 году деятельность и русофилов, и их противников активизировалась.

Совершенно новым явлением стала миграция грекокатоликов из Восточной Европы в Новый Свет, фактически положившая начало формированию православной церкви в Канаде и способствовавшая обновлению православия в США. Исследователи отмечают: несмотря на то, что православные в США и сейчас не являются большинством, Америка остается уникальным местом, где можно встретить представителей различных этнических православных традиций и множество приходов различных православных церквей [Medvedeva, 2024]. С социологической точки зрения это поставило верующих в ситуацию религиозного плюрализма: учитывая близость верований и отчасти религиозной практики, люди в США могут переходить из одной православной общины в другую, выбирая церкви и монастыри, которые соответствуют их потребностям и предпочтениям. Что касается религиозного законодательства, то Первая поправка к Конституции США обеспечивала равноправие всех религиозных организаций [Николаев, Хазов, 2020].

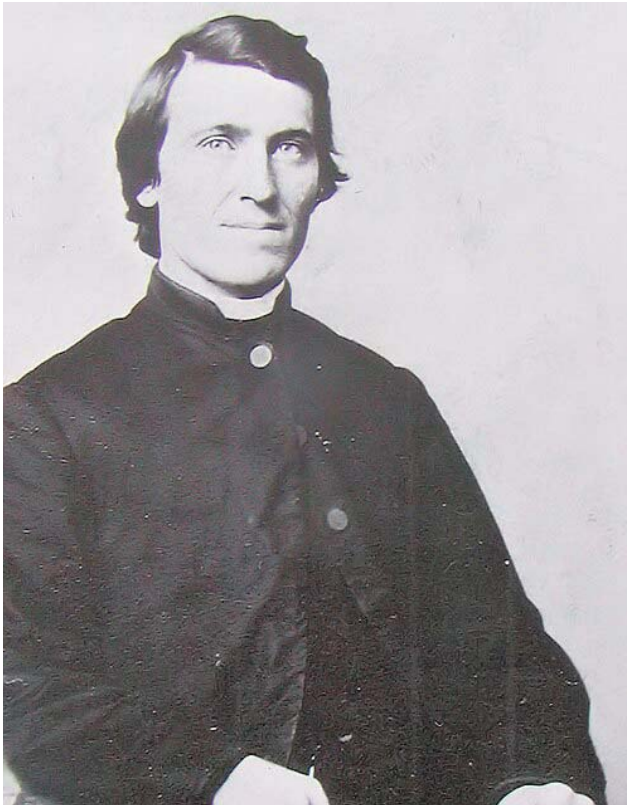
Сейчас на территории этой страны, как и во всем Новом Свете, присутствуют общины практически всех православных церквей. Дж. Эриксон отмечает:

Православное христианство в Америке имеет удивительно разнообразное происхождение. Оно связано с русскими миссионерами на Аляске и греческими торговцами хлопком в Новом Орлеане в XIX веке, восточными христианами из Австро-Венгерской империи и иммигрантами с Ближнего Востока, Украины, из Румынии, Болгарии и Албании на протяжении XX века. Это сделало Америку центром разнообразного самовыражения, уважающего традиционные восточнохристианские верования и обычаи.

[Erickson, 2008, p. 7]

Русская православная церковь на территории США продолжила свое существование и после продажи Аляски, где в XIX веке она осуществляла активную миссионерскую деятельность. Недолгий период снижения активности Русской православной церкви на территории США отчасти был связан с геополитическими процессами, а отчасти с немногочисленностью паствы за пределами Аляски, поскольку до последней четверти XIX века число эмигрантов из России было очень незначительным [Bromwell, 1969]. Хотя в конце века поток миграции возрос — в 1890–1930-х годах из России в США прибыло 3,15 млн человек, — до революции 1917 года основную массу российских иммигрантов в религиозном отношении составляли иудеи, католики и представители миноритарных религиозных групп. Американская перепись 1910 года показала, что в стране насчитывалось 65 тыс. этнических русских [Лукьянец, Тышкевич, 2023]. Приезд в США большого числа славян-грекокатоликов, стремившихся обрести новые возможности на новых землях, способствовал коренному изменению жизни православных общин в США. С 1900 по 1914 год 254 тыс. карпатских русин («этноним русины и производные от него используются (...) для обозначения коренного восточнославянского населения всех регионов Габсбургской монархии, в которых оно проживало» [Малороссы vs украинцы ... , 2018, с. 311]) пересекли океан и поселились в США [Magocsi, 2005, p. 26].

Поселившись в новой стране, грекокатолики столкнулись со многими сложностями для установления церковной иерархии византийского обряда в новых землях. Местные иерархи РКЦ латинского обряда встречали с неодобрением священнослужителей и мирян восточного обряда. Священники римского обряда отрицательно относились к женатому «униатскому» духовенству и считали обычаи религиозной жизни грекокатоликов «схизматическими» [Magocsi, 2005, p. 28]. Уже в 1890-х годах Ватикан стремился урегулировать кон-



Епископ Джон Айрленд в молодые годы



Алексий Товт. 1900-е

фликт между иерархами РКЦ в США и прибывшими туда грекокатоликами, обоснованно опасаясь их перехода в православие, если им не будет предоставлена определенная церковная автономия.

Тем не менее католические иерархи Северной Америки продолжали относиться к духовенству византийского обряда весьма нетерпимо. Значительный конфликт возник после прибытия в Миннеаполис отца Алексея Товта — ректора Прешовской духовной семинарии, — направленного для служения в США. Приехав для аудиенции и последующего назначения на служение к епископу Джону Айрленду, он встретил крайне негативное отношение со стороны архиерея из-за того, что ранее был женат. Айрленд посчитал, что о. Алексей Товт не может служить в качестве священника, а община грекокатоликов должна посещать польский приход, где служит «правильное» безбрачное латинское духовенство [O'Connell, 1988, p. 270]. Отец Алексей Товт не покорился данному повелению и продолжил служить в приходе, а затем принял судьбоносное решение о присоединении к православию. Переход произошел 25 марта 1891 года в городе Сан-Франциско, где о. Алексей Товт и 365 русин приняли православное исповедание и были причислены к диоцезу Аляски и Алеутских островов Российской православной церкви епископом Владимиром (Соколовским), который вскоре после этого из-за шумихи в газетах, а также из-за недовольства



Владимир Соколовский. Фото конца 1890-х

некоторых православных из-за допущения им использования в качестве богослужебного английского языка (что было хорошим миссионерским ходом, привлечшим в русскую церковь американцев) был отозван в Россию [Magocsi, 2005, p. 31].

Для Российской церкви и дипломатических представителей Российской империи в США переход талантливого проповедника и богослова Товта стал настоящей удачей, поскольку это открывало возможность для более обширного перехода грекокатоликов Северной Америки в православие и утверждение российских церковных структур в качестве основных на этих территориях. До своей кончины в



Тихон (Беллавин) на экуменической встрече в Висконсине по случаю рукоположения Регинальда Хебера Вебера в англиканские епископы. 8 ноября 1900



Епископ Тихон (Беллавин) с мирянами и духовенством на собрании членов Братства в честь Рождества Богородицы

1909 году Алексей Товт привел к православной вере более 25 тыс. грекокатоликов из числа представителей русинского меньшинства.

Для Русской православной церкви данное сообщество оказалось значимым и по другой причине: в России в то время обсуждалась проблема приходской жизни, однако соборность скорее оставалась вопросом теоретическим. О ней охотно рассуждали интеллектуалы, но в реальной повседневной церковной жизни она оставалась по большей части призрачным идеалом. А вот в среде мирян и клириков Алеутской и Северо-Американской епархии соборность решалась усилиями «простецов», которые, стремясь сохранить свою идентичность и сплотившись в борьбе с лишениями, создавали религиозные братства. О. Петр Коханик, который с 1910 по 1923 год являлся председателем Русского православного общества взаимопомощи в Вилкс-Барре (Пенсильвания), писал: «В силу той жизненной потребности своей, они и стали закладывать парохии, братства, объединяючи их в большие общества, в основу которых клали идею единения братьев по вере и народности и идею взаимопомощи» [Коханик, 1920, с. 11].

Очень высоко оценивал религиозное значение этих братств будущий патриарх Тихон (Беллавин), возглавлявший в 1898–1907 годах Американскую



Николай Зиоров в США. 1890-е

епархию и увидевший в ней «не только эффективный инструмент собирания мирян и церковного управления, но и явление подлинной церковности и соборности» [Литвиненко, Балакшина, 2024, с. 53]. Эти братства были институционализированы при следующем епископе — Николае (Зиорове), сменившем Владимира (Соколовского). Они были объединены в общественную организацию «Православное общество взаимопомощи», которая выпускала два периодических издания: журнал «Американский православный вестник» и газету «Свет» [Коханик, 1920]. Епископ Николай (Зиоров), который, как и другие церковные дипломаты, сотрудничал с Министерством иностранных дел,

еще в годы учебы в Московской духовной академии интересовался «западными исповеданиями», написал кандидатское сочинение «О католицизме и протестантизме и их влиянии на цивилизацию западно-европейских народов». В нем он разбирал сочинение французского пастора Наполеона Русселя «*Les nations catholiques et les nations protestantes comparées sous le triple rapport du bien-être, des lumières et de la moralité*»¹. Он также собирался писать диссертацию о янсенизме.

Николай (Зиоров) во многом благодаря созданию этих братских институций смог наладить работу в епархии, численность которой постоянно росла. Сменивший его в 1898 году Тихон (Беллавин) продолжил работу по развитию братств, которые при нем появились и в Канаде. Братства помогали преодолевать множество проблем, причем не только духовных, но и экономических, компенсируя благодаря системе взаимопомощи скудное финансирование епархии. Будущему патриарху также удалось найти общий язык с американскими элитами, и он стал первым русским епископом, которому в старейшем

¹ Отзыв проф. МДА Д. Ф. Касицына на это сочинение хранится в (ОР РГБ. Ф. 172. К. 251. Ед. 10).



Папа Пий X в 1914 году



Сотер Ортинский. Фото 1913

высшем учебном заведении штата Висконсин — семинарии епископальной церкви Nashotah House — присвоили звание доктора богословия.

Ватикан более не мог игнорировать столь массовый «уход в схизму» своей паствы и начал принимать меры по урегулированию конфликта епископата РКЦ в США с грекокатолическим меньшинством. В сентябре 1907 года папа Пий X направил апостольское послание «Ea Semper», где объявил о назначении грекокатолической пастве епископа Сотера (Ортинского), который так и не получил той же широты полномочий, что и епископы латинского обряда в этой стране. В данном апостольском послании папа фактически призвал к унификации ритуала, принятого у грекокатоликов, который соответствовал православному ритуалу, и латинского ритуала, что фактически нивелировало смысл унии. Также папа римский утвердил изменения в богослужении восточного обряда, запретил рукоположение и принятие в клир новых женатых священнослужителей, а также внес изменения в правила о вступлении в брак супругов из разных обрядов РКЦ [Magosci, 2005, p. 33].

Если рассматривать это послание как попытку углубить процесс конфессионализации униатов, сделав их «правильными католиками», то оно выглядит очень логичным. Но если обратиться к реалиям живой религии, становится понятно, что была совершена колоссальная ошибка. Ведь для простого верующего ритуал — это важнейшая часть веры (достаточно вспомнить последствия

реформы Никона). Данное послание усилило недовольство в среде грекокатоликов, привело к резкому росту числа конверсий в православие на территории Северной Америки и укреплению российских церковных структур на этом континенте. К 1916 году католическая церковь потеряла в Америке 163 прихода, члены которых перешли в православие.

Ответными шагами Ватикана стали попытки распространить «униатство» на территорию самой России. Министр иностранных дел Сазонов в письме от 22 июня 1909 года отмечал, что эта инициатива грекокатолического митрополита Андрея Шептицкого находила поддержку в Вене [Бахтурина, 2000, с. 133], но не в Петербурге. Планы Шептицкого об объединении православных с католиками через заключение унии рассматривались российскими властями как «окатоличивание», «полонизация» и даже «мазепинство» [Бахтурина, 2000,



Икона всех святых Северной Америки



Андрей Шептицкий в полном архиерейском литургическом облачении

с. 134]. Австрийские власти, в свою очередь, жестко реагировали на попытки распространения православия, обвинив в 1912 году двух православных священников в шпионаже в пользу Российской империи [Бахтурина, 2000, с. 138].

Отношения между двумя империями накалялись, что вело к постепенной эскалации конфликта и сужению религиозных свобод у конфессиональных групп, считавшихся аффилированными с противоборствующей стороной. Этому способствовало и то, что каждая из империй объявляла себя защитницей веры: Российская позиционировала себя в качестве защитницы православия, а Австро-Венгерская монархия, наследница Священной Римской империи, — как хранительницу католической веры. Но при этом обе они были многоконфессиональными империями, которые должны были учитывать интересы как католического, так и православного населения. Несмотря на «вторую конфессионализацию», усиление религиозной риторики и апелляцию к вопросам «защиты веры» в религиозно-философском и политическом дискурсе (как это было в случае с Крымской войной), конверсия австро-венгерских русинов не стала причиной войны, хотя некоторые исследователи считают иначе [Аксенов-Меерсон, 2021]. Поводов для подобных умозаключений было достаточно, поскольку когда в августе — сентябре 1914 года армия Российской империи заняла Галицию, это событие освещалось в российской прессе как



Евлогий (Георгиевский). Фото 1920-х

дело «освобождения угнетенного народа» и «объединения всех земель российского народа в единое государство» [Бахтурина, 2000, с. 58].

Газетные публикации дополнялись богословскими сочинениями. Так, в 1914 году в Синодальной типографии была напечатана работа богослова-канониста С. В. Троицкого, исполнявшего важные поручения Св. Синода за рубежом (в 1913 году он был командирован на Афон для изучения «имябожничества»): «Как живут и страдают православные и униаты в Австро-Венгрии». Но быстрого перехода униатов в православие не случилось, и уже осенью 1914 года автор послания «Галицко-русскому народу и его духовенству» архиепископ Евлогий (Георгиевский) писал в Св. Синод, что

надежды на переход «униатов» в православие, выраженные ранее в его послании, не оправдались [Бахтурина, 2000, с. 144]. Политика Российской империи в регионе была нацелена на интеграцию его территории в состав, что сопровождалось, с одной стороны, расширением присутствия структур Православной церкви, а с другой — стремлением России сохранять добрые отношения с Ватиканом несмотря на господствующий антикатолический дискурс. В секретном донесении представителя Петроградского телеграфного агентства В. Сватковского от 13 октября 1914 года утверждалось, что один из высших иерархов РКЦ указывал на необходимость сотрудничества православной и католической церквей в деле борьбы с протестантизмом [Бахтурина, 2000, с. 125]. Это указывает на переменчивость и неоднозначность в отношениях между Российской империей и Ватиканом, сохранявшиеся даже в годы Первой мировой войны, после окончания которой распались участвовавшие в ней империи и была запущена мощная трансформация религиозного устройства на их бывших территориях.

«Казус грекокатоликов» убедительно демонстрирует: роль религии во внешних отношениях современных государств в Новое и Новейшее время определялась секуляризирующим комплексом исторических событий, а именно светской системой суверенного государства, начавшей формироваться по-

сле заключения Вестфальского мира в середине XVII века, который закрепил длительную трансформацию структуры власти, ограничивающей светскую власть церкви [The Geopolitics ... , 2023]. Однако религиозный фактор продолжал играть значительную роль и активно использовался различными политическими и религиозными акторами в качестве «мягкой силы» во внутренней и внешней политике.

Список источников

Аксенов-Меерсон М. Империй призрачных орлы. Повесть о том, как русская епархия в Америке оказалась решающим фактором в развязывании Первой мировой войны. СПб.: Алетея, 2021. 254 с.

Бахтурина А. Ю. Политика Российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны. М.: АЙРО-XX, 2000. 264 с.

Белякова Н. А., Токарева Е. С. Кирилло-мефодиевские юбилеи в России и СССР в контексте конструкторов национальной и религиозной идентичности в странах славянского мира и выстраивания отношений с католицизмом // Научный диалог. 2015. № 1 (37). С. 81–107.

Дмитриев М. В. От христианской антропологии восточнославянских православных культур XV–XVI вв. к «провалу» социальной дисциплинаризации? // Chinese Journal of Slavic Studies. 2022. Т. 2, № 2. С. 163–181.

Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 999 с.

Китромидилис П. Эпоха просвещения в Греции. СПб.: Алетея, 2007. 424 с.

Коханик П. Русь и Православие в Северной Америке. К XXV-летию Русского Православного Общества Взаимопомощи. Вилкес-Барре: Типография газеты «Свет», 1920. 145 с.

Лисовой Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006. 510 с.

Литвиненко Е. Ю., Балакшина Ю. В. «Дела Церкви решаются соборно...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки // Вестн. Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16, № 2 (50). С. 52–76.

Лукьянец А. С., Тышкевич А. И. Эмиграции из России в США и Канаду в контексте расширения русскоговорящих сообществ // Народонаселение. 2023. Т. 26, № 2. С. 83–96.

Малороссы vs украинцы: Украинский вопрос в науке, государственной и культурной политике Российской империи и СССР: Очерки. Коллективная монография. М.: Институт славяноведения РАН, 2018. 528 с.

Медоваров М. В. Панславистские журналы «Благовест» и «Русская беседа» о русинском вопросе (1890–1896 гг.) // Русин. 2023. № 71. С. 76–112.

Николаев Б. В., Хазов Е. Н. Конституции штатов и гарантии религиозной свободы в США // Вестн. экономической безопасности. 2020. № 1. С. 59–64.

Смирнова И. Ю. Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке. М.: Политическая энциклопедия, 2016. 591 с.

Тамборра А. Католическая церковь и русское православие: два века противостояния и диалога. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 617 с.

Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и письма: В 6 т. М.: Классика, 2002. Т. 1. 547 с.

Хондзинский П. В. «Поле» конфессионализации: опыт приложения теории к русской духовной традиции // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 2 (63). С. 9–17.

Якушев М. И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е — начало XX века. М.: Индрик, 2013. 536 с.

Ясеницкий В. М. Синодальное управление в Украинской грекокатолической церкви (XVIII–XX вв.) // Общество: философия, история, культура. 2018. № 5. С. 56–60.

Ястребов А. О. Русско-венецианские дипломатические и церковные связи в эпоху Петра Великого. Россия и греческая община Венеции. М.: Изд. дом «Познание», 2018. 394 с.

Bromwell W. J. History of Immigration to the United States. New York: Arno Press and The New York Times, 1969. 232 p.

Erickson J. H. Orthodox Christians in America: a short history. Oxford: Oxford University Press, 2008. 141 p.

Freeze G. L. Globalization and Orthodoxy in Imperial Russia // Вестн. Санкт-Петербургского университета. История. 2017. Т. 62, вып. 1. С. 4–17.

Hentsch H. Pan-Slavism, Austro-Slavism, Neo-Slavism: The All-Slav Congresses and the Nationality Problems of Austria-Hungary // Austrian History Yearbook. New York: Cambridge University Press, 1965. Vol. 1. P. 23–37.

Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999. 236 p.

Magocsi P. R. Our People: Carpatho-Rusyns and their Descendants in North America. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 2005. 238 p.

Medvedeva K. American Conversions to Eastern Orthodox Christianity // *Entangled Religions*. 2024. Vol. 15, № 2. August. doi: <https://doi.org/10.46586/er.15.2024.11747>

Monfasani J. *Greek Scholars between East and West in the Fifteenth Century*. Routledge, 2023. 366 p.

O'Connell M. *Ireland and the American Catholic Church*. St. Paul, Minnesota: Minnesota Historical Society Press, 1988. 624 p.

Padua and Venice: Transcultural Exchange in the Early Modern Age / Ed. Blass-Simmen B., Weppelmann S. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2017. 177 p.

The Geopolitics of Religious Soft Power: How States use Religion in Foreign Policy / Ed. Mandaville P. Oxford: Oxford University Press, 2023. 336 p.

Werth P. W. *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. OUP Oxford, 2014. 288 p.

Архивы

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

References

Aksenov-Meerson, M. (2021) *Imperij prizrachnykh orly. Povest' o tom, kak russkaya eparkhiya v Amerike okazalas' reshayushchim faktorom v razvyazivanii Pervoy mirovoj vojny* [*Empires of the Ghostly Eagles. The story of how the Russian diocese in America proved to be a decisive factor in the outbreak of the First World War*]. St. Petersburg: Aletejya.

Bahturina, A. (2000) *Politika Rossijskoj imperii v Vostochnoj Galicii v gody Pervoj mirovoj vojny* [*The Policy of the Russian Empire in Eastern Galicia during the First World War*]. Moscow: AIRO-XX.

Belyakova, N. A. and Tokareva, E. S. (2015) “Kirillo-mefodievskie yubilei v Rossii i SSSR v kontekste konstruktov nacional'noj i religioznoj identichnosti v stranakh slavyanskogo mira i vystraivaniya otnoshenij s katolicizmom” [“Cyril and Methodius Anniversaries in Russia and the USSR in the Context of Constructs of National and Religious Identity in the Countries of the Slavic World and Building Relations with Catholicism”], *Nauchnyj dialog*, 1(37), pp. 81–107.

Blass-Simmen, B. and Weppelmann, S. (eds) (2017) *Padua and Venice: Transcultural Exchange in the Early Modern Age*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

Bromwell, W. J. (1969) *History of Immigration to the United States*. New York: Arno Press and The New Times.

Dmitriev, M. V. (2022) “Ot khristianskoy antropologii vostochnoslavyanskikh pravoslavnykh kultur 15–16 vv. k ‘provalu’ sotsialnoy distsiplinarizatsii?” [“From the Christian Anthropology of East Slavic Orthodox Cultures of the 15–16 Centuries

to the ‘Failure’ of Social Disciplinarization?”], *Chinese Journal of Slavic Studies*, 2(2), pp. 163–181.

Dolbilov, M. D. (2010) *Russkiy kray. chuzhaya vera: etnokonfessionalnaya politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian Territory, Foreign Faith: The Ethno-confessional Policy of the Empire in Lithuania and Belarus under Alexander II]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Review].

Erickson, J. H. (2008) *Orthodox Christians in America: A Short History*. Oxford: Oxford University Press.

Freeze, G. L. (2017) “Globalization and Orthodoxy in Imperial Russia”, *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of Saint Petersburg University. History], 62(1), pp. 4–17.

Hentsch, H. (1965) “Pan-Slavism, Austro-Slavism, Neo-Slavism: The All-Slav Congresses and the Nationality Problems of Austria-Hungary”, in *Austrian History Yearbook. Vol. 1*. New York: Cambridge University Press, pp. 23–37.

Himka, J.-P. (1999) *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Khondzinsky, P. V. (2015) “‘Pole’ konfessionalizatsii: opyt prilozheniya teorii k russkoy dukhovnoy traditsii” [“The ‘Field’ of Confessionalization: The Experience of Applying Theory to the Russian Spiritual Tradition”], *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 2: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities. Series 2: History. History of the Russian Orthodox Church], 2(63), pp. 9–17.

Kitromidilis, P. (2007) *Epoha prosveshcheniya v Grecii* [“The Age of Enlightenment in Greece”]. St. Petersburg: Aleteiya.

Kokhanik, P. (1920) *Rus’ i Pravoslavie v Severnoj Amerike. K 25-letiyu Russkogo Pravoslavnogo Obshchestva Vzaimopomoshchi* [Russia and Orthodoxy in North America. To Mark the 20th Anniversary of the Russian Orthodox Mutual Aid Society]. Wilkes-Barre: Tipografiya gazety “Svet” [Printing House of the Newspaper “Svet”].

Lisovoy, N. N. (2006) *Russkoye dukhovnoye i politicheskoye prisutstviye v Svyatoy Zemle i na Blizhnem Vostoke v 19 — nachale 20 v.* [The Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th — early 20th Centuries]. Moscow: Indrik.

Litvinenko, E. Yu. and Balakshina, Yu. V. (2024) “‘Dela Tserkvi reshayutsya soborne...’: arkhiepiskop Tikhon (Bellavin) i pravoslavnye bratstva Severnoj Ameriki” [“The Affairs of the Church are Decided by the Council...’: Archbishop Tikhon (Bellavin) and the Orthodox brotherhoods of North America’], *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta* [Bulletin of the St. Philaret Institute], 2(50), pp. 52–76.

Luk'yanec, A. S. and Tyshkevich, A. I. (2023) "Ehmigracii iz Rossii v SSHA i Kanadu v kontekste rasshireniya russkogovoryashchikh soobshchestv" ["Emigration from Russia to the USA and Canada in the Context of the Expansion of Russian-speaking Communities"], *Narodonaselenie [Population]*, 26(2), pp. 83–96.

Magocsi, P. R. (2005) *Our People: Carpatho-Rusyns and their Descendants in North America*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.

Malorossy vs ukraincy: Ukrainskij vopros v nauke, gosudarstvennoj i kul'turnoj politike Rossijskoj imperii i SSSR: Ocherki. Kollektivnaya monografiya [Malorossy vs Ukrainians: The Ukrainian Question in Science, State and Cultural Policy of the Russian Empire and the USSR: Essays. A collective monograph] (2018) Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN [Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences].

Mandaville, P. (ed.) (2023) *The Geopolitics of Religious Soft Power: How States use Religion in Foreign Policy*. Oxford: Oxford University Press.

Monfasani, J. (2023) *Greek Scholars between East and West in the Fifteenth Century*. Routledge.

Nikolaev, B. V. and Khazov, E. N. (2020) "Konstitucii shtatov i garantii religioznoj svobody v SSHA" ["State Constitutions and Guarantees of Religious Freedom in the USA"], *Vestnik ehkonomicheskoy bezopasnosti [Bulletin of Economic Security]*, 1, pp. 59–64.

O'Connell, M. (1988) *John Ireland and the American Catholic Church*. St. Paul, Minnesota: Minnesota Historical Society Press.

Smirnova, I. Y. (2016) *Mezhdru Zapadom i Vostokom: iz istorii tserkovno-diplomaticeskikh otnosheniy na Blizhnem i Dalnem Vostoke [Between the West and the East: From the History of Church-diplomatic Relations in the Middle and Far East]*. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya [Political Encyclopedia].

Tamborra, A. (2007) *Katolicheskaya tserkov' i russkoe pravoslavie: dva veka protivostoyaniya i dialoga [The Catholic Church and Russian Orthodoxy: Two Centuries of Confrontation and Dialogue]*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreyana [St. Andrew's Bible and Theological Institute].

Tyutchev, F. I. (2002) *Polnoe sobranie sochinenij i pis'ma: v 6 tomah. Tom 1 [Complete Works and Letters: in 6 vols. Vol. 1]*. Moscow: Klassika.

Werth, P. W. (2014) *The Tsar's Foreign Faiths: Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. OUP Oxford.

Yakushev, M. I. (2013) *Antiohijskij i Ierusalimskij patriarhaty v politike Rossijskoj imperii. 1830-e — nachalo 20 veka [The Patriarchates of Antioch and Jerusalem in the Politics of the Russian Empire. 1830s — Early 20th Century]*. Moscow: Indrik.

Yasenickij, V. M. (2018) "Sinodal'noe upravlenie v Ukrainskoj grekokatolicheskoy cerkvi (18–20 vv.)" ["Synodal Administration in the Ukrainian Greek Catholic Church

(18th–20th Centuries)”, *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul’tura* [Society: Philosophy, History, Culture], 5, pp. 56–60.

Yastrebov, A. O. (2018) *Russko-venecijskie diplomaticheskie i cerkovnye svyazi v epokhu Petra Velikogo. Rossiya i grecheskaya obshchina Venecii* [Russian-Venetian Diplomatic and Church Relations in the Era of Peter the Great. Russia and the Greek Community of Venice]. Moscow: Poznanie.

Информация об авторах:

Татьяна Витаутасовна Чумакова — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Юрий Игоревич Ухатюк — студент магистратуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Information about the authors:

Tatiana V. Chumakova — DSc in Philosophy, Professor of Department of Philosophy of Religion and Religious Studies at the Institute of Philosophy of the St. Petersburg State University. Address: 5 Mendelevskaya Line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Yuriy I. Ukhatuk — Master’s student at the Institute of Philosophy of the St. Petersburg State University. Address: 5 Mendelevskaya Line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 03.08.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 69–87.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 69–87.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-69-87

КОНЦЕПЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА А. Н. РАДИЩЕВА В КОНТЕКСТЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ АНГЛИЙСКОЙ И ФРАНЦУЗСКОЙ ТРАДИЦИЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Тимофей Ильич Харитонов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, tkharitonov@hse.ru



Аннотация. В статье реконструируется теория общественного договора А. Н. Радищева на основе широкого круга его текстов — от художественных произведений до заметок и правовых проектов. Показано, что радищевская модель сочетает локковскую защиту естественных прав с акцентом на собственность и руссоистские идеи критики неравенства и соборной воли народа, отстаивая при этом монархическую форму правления без разделения ветвей власти. Особое внимание уделено механистической логике Радищева в описании государства и специфике использования термина «соборный» в его политических сочинениях. Реконструкция теории государства Радищева также позволяет провести связь его фундаментальных воззрений с идеями гражданственности и двустороннего просвещения. Радищев рассматривал

общественное воспитание с двух позиций — как частное, основанное на нравственной автономии личности, и как народное воспитание под влияем государства, предполагающее смягчение нравов как способ приведения общества к условиям изначального договора. Статья уточняет место Радищева в истории политической философии, показывая его попытку адаптировать европейские идеи общественного договора к российскому контексту конца XVIII века, и дает новый взгляд на радикализм его политических воззрений в пользу более умеренной, консервативной трактовки.



Ключевые слова: А. Н. Радищев, общественный договор, естественное право, русский либерализм, Д. Локк, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Л. Монтескье



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). В исследовании использованы результаты проекта «Национальная философия и культура: традиционные духовно-нравственные ценности», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.



Ссылка для цитирования: Харитонов Т. И. Концепция общественного договора А. Н. Радищева в контексте сопоставления английской и французской традиций политической философии // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 69–87. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-69-87.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

A. N. RADISCHEV'S CONCEPT OF SOCIAL CONTRACT IN THE CONTEXT OF COMPARISON OF ENGLISH AND FRENCH TRADITIONS OF POLITICAL PHILOSOPHY

Timofey I. Kharitonov

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, tkharitonov@hse.ru



Abstract. The article reconstructs A. N. Radishchev's theory of the social contract on the basis of a wide range of his writings — from literary works to legal projects and notes. It demonstrates that Radishchev's model combines Locke's defense

of natural rights, with a particular emphasis on property, and Rousseauian ideas of inequality critique and the collective will of the people, while retaining a monarchical form of government without a separation of powers. Special attention is given to Radishchev's mechanistic logic of description of the state and to his specific use of the term "sobornost" in political contexts. Reconstruction of Radishchev's theory of the state also makes it possible to link his fundamental views with his ideas of civic virtue and dual-level enlightenment. Radishchev understood public education in two complementary ways: as private education, grounded in the moral autonomy of the individual, and as collective upbringing through governmental measures, seeing the softening of morals as a way to bring society back to the conditions of the original contract. The article refines Radishchev's place in the history of political philosophy, showing his attempt to adapt European social contract theories to the Russian context of the late eighteenth century and gives a new interpretation of his political radicalism in favor of the more conservative range of views.



Keywords: A. N. Radishchev, social contract, natural law, russian liberalism, D. Locke, T. Hobbes, J. J. Rousseau, S. L. Montesquieu

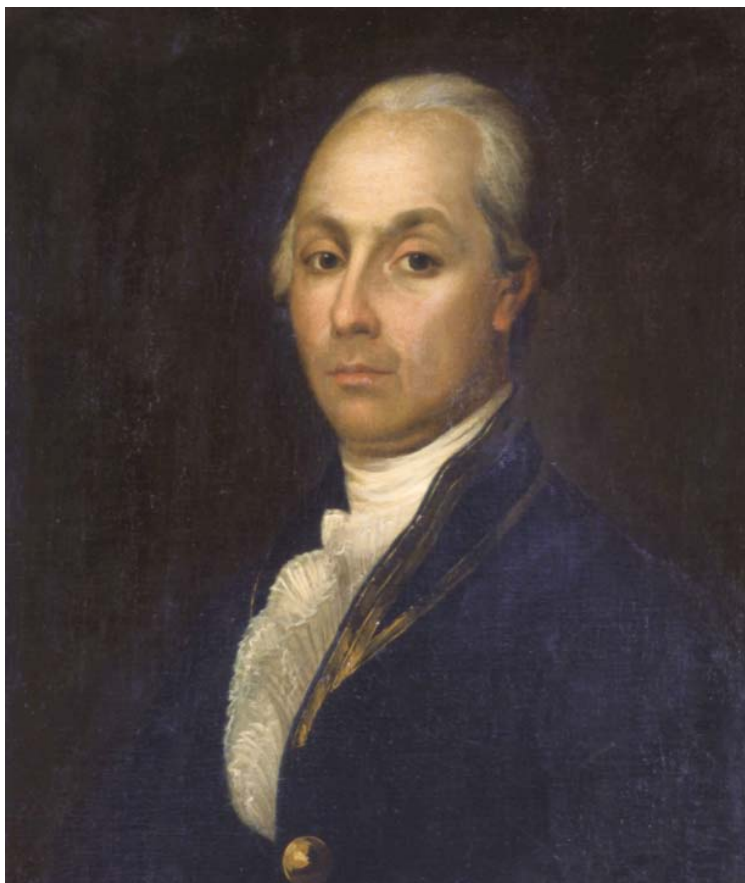


Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). The results of the project "National philosophy and culture: traditional spiritual-moral values," carried out within the framework of the Basic Research Program at HSE University, are presented in this work. The research leading to these results has received funding from the Basic Research Program at HSE University. Support from the Basic Research Program of HSE University is gratefully acknowledged.



For citation: Kharitonov, T. I. (2026) "A. N. Radischev's Concept of Social Contract in the Context of Comparison of English and French Traditions of Political Philosophy", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 69–87. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-69-87.

Александр Николаевич Радищев сыграл значительную роль в формировании политической мысли в России, но характер его заслуг, а также само содержание его философского мировоззрения сегодня до сих пор остаются предметом дискуссии. Характеризуя значение мыслителя для русской философии, исследователи практически всегда останавливаются на его



Александр Николаевич Радищев (1749–1802)

социальных воззрениях, реже внимание уделяется более фундаментальным философским идеям, раскрывающимся в контексте его антропологии и концепции просвещения. Но в политической философии более фундаментальные идеи Радищева часто остаются в тени красивых цитат о самодержавии и крепостном праве. В частности, недостаточное внимание уделяется теории общественного договора Радищева. Само наличие в его взглядах определенной схемы общественного договора и рецепции политических теорий Гоббса, Локка, Руссо широко признается в исследовательской литературе, но достаточно подробного и систематического рассмотрения его воззрений в контексте истории философии до сих пор проведено не было. В данной статье проводится систематическая реконструкция концепции общественного договора А. Н. Радищева в сопоставлении с другими аналогичными концепциями XVII–XVIII веков и определяется ее значение в истории мысли.

Причиной, по которой теория общественного договора Радищева до сих пор не получила полноценного системного рассмотрения, может быть ограниченность того спектра текстов, к которым обычно обращаются исследователи. Фокусируясь на эксплицитно философских работах — «Путешествии из Петер-

бурга в Москву» и трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», — историки философии часто не уделяют должного внимания правовым сочинениям мыслителя — «Опыте о законодавстве» и «О законоположении», его «Проект для разделения Уложения российского», заметке «О добродетелях и награждениях». Однако, несмотря на свою прагматическую направленность, они содержат значительное количество рассуждений о фундаментальных вопросах политики. На основе анализа этого более широкого круга текстов в данной статье приводится систематическая реконструкция теории общественного договора Радищева, позволяющая подробнее раскрыть фундаментальные предпосылки его социальных и политических воззрений, провести связь его политической философии с философской антропологией и посредством классификации и сравнительного анализа лучше определить место его идей в общеевропейском дискурсе о происхождении власти, актуальном и для современной политической философии. Проведенный в статье анализ идей Радищева показывает, что его политическое мировоззрение крайне эклектично и выстраивается на компромиссе между индивидуализмом Дж. Локка и коллективизмом Ж.-Ж. Руссо. Мыслитель предлагает двойственную концепцию государства, которое функционирует как гарант частной собственности и безопасности во главе с монархом, но адаптируется под волю народа как соборного суверена.

В соответствии с задачей философской, а не историко-биографической реконструкции политических воззрений Радищева, изложение его идей здесь производится не в хронологическом порядке, а в порядке следования самих положений теории об общественном договоре, которую выстраивает русский философ¹. Сначала дается характеристика естественного состояния человека до вступления в общественный договор, обсуждаются причины, по которым он выходит из естественного состояния и обращается к государству. Далее дается характеристика основных положений договора, формирующих общую концепцию государства и политического авторитета правителя. После этого из данной схемы выводятся основные представления Радищева о гражданственности и просвещении и определяется функция теории общественного договора в контексте его философского мировоззрения в целом. В статье также проводится сопоставление идей Радищева с другими концепциями общественного договора (Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо) и дается общая характеристика философа как политического мыслителя в контексте своей эпохи.

¹ О структуре и ключевых признаках концепции общественного договора см., например: [Freeman, 2012].

Естественное состояние человека и естественные права в политической философии и антропологии А. Н. Радищева

Политические сочинения Радищева крайне фрагментарны, часть из них не окончена, почти все они не были опубликованы при его жизни и остались только в формате набросков. Поэтому их точная датировка часто представляется затруднительной, и проследить ход развития его политического мировоззрения также довольно сложно². Тем не менее первое упоминание идеи общественного договора в работах Радищева можно определить вполне точно: оно содержится в его примечании к переводу книги аббата Мабли «Размышления о греческой истории», опубликованной в 1773 году. Поясняя значение понятия «самодержавство», Радищев пишет:

Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние. (...) Если мы живем под властью законов, то сие не для того, что мы оное делать должны неотменно; но для того, что мы находим в оном выгоды. Если мы уделяем закону часть наших прав и наша природная власть, то дабы она употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом безмолвный договор.

[Радищев, 1938–1952, т. 2, с. 282]

Концепции общественного договора и естественного права фигурируют в данной заметке чисто инструментально — как основание для критики самодержавного строя. В. Е. Воронин справедливо отмечает, что в более поздних сочинениях Радищев значительно смягчает свои взгляды касательно народного восстания и критики власти, но сама концепция общественного договора остается единой на протяжении всего мировоззрения философа и составляет фундамент его концепции просвещения [Воронин, 2018, с. 166]. Политическая власть, угнетающая свободу, отвергается здесь на основании того, что она нарушает договор, гарантирующий естественные права человека и его «природную власть» в государстве. Соответственно, чтобы понять сущность общественного договора и те принципы, по которым самодержавный правитель его нарушает, прежде всего необходимо определить, какими правами и свободами обладает человек в естественном состоянии и каким образом эти права и свободы должны сохраниться при переходе в состояние государства.

² Подробнее о сложностях датировки текстов Радищева см. примечания И. Д. Смолянова к полному собранию сочинений [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 570].

Доправовое и догосударственное состояние человека достаточно подробно описывается в исторических рассуждениях Радищева в «Путешествии из Петербурга в Москву». Характеризуя природу человека как «алчущую» и «жаждущую», мыслитель усматривает его первое природное право именно в «присвоении» объектов внешнего мира, доходящее до того, что «если, например, двое, чувствуя голод, восхотят насытиться одним куском», то «большее к приобретению право» имеет тот, «кто сильнее» [Радищев, 1938–1952, т. 1, с. 263–264]. Таким образом, реализуя свои естественные потребности, человек в догосударственном состоянии неизбежно приходит к праву сильного. Он сталкивается с потребностями других людей, что приводит к борьбе за ресурсы. Поэтому необходимость заключения общественного договора и создания государства связывается с тем, чтобы «распри не решались кровопролитием».

Концепция естественного состояния, описанная в «Путешествии...», оказывается довольно мрачной и разделяет большое сходство с идеей Т. Гоббса о «войне всех против всех». Но, в отличие от британского мыслителя, Радищев видит в естественном состоянии и определенные плюсы. В «Опыте о законодательстве» он описывает появление государства в более нейтральных терминах и указывает на возможность распоряжаться благами природы как на неистребимое природное право, являющееся прообразом права собственности. Выводя структуру всех прав человека от самых базовых, данных ему природой, до тех прав и обязанностей, которые со временем налагаются на него обществом, Радищев акцентирует внимание именно на собственности как основании естественных прав: «Происходя на свет», человек «есть равен во всем другому. Немоощен, наг, алчущ, жаждущ», его главные потребности — это «пропитание и сохранение», а его самое первое базовое право состоит в «употреблении вещей, нужных на удовлетворение его недостатков» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10]. Таким образом, две фундаментальные потребности человека — в самосохранении и в распоряжении объектами окружающего мира, которые часто разводятся и противопоставляются в других концепциях общественного договора (например, у Ж.-Ж. Руссо), Радищев вслед за Локком объединяет в единую концепцию природного притязания и делает «основанием закона естественного» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10].

Нарушение естественных прав является главной точкой критики Радищева по отношению к государству. Создавая неравенство между людьми (например, узаконивая рабство или крепостное право) и запрещая человеку пользоваться благами природы (например, ограничивая свободу перемещения), государство отбирает у него эти изначальные привилегии, и в этом смысле даже в состоянии войны всех против всех естественный человек может быть свободнее, чем

в состоянии государства. Это же противопоставление естественной свободы и властного угнетения вписывается и в более широкий исторический нарратив Радищева, осмысляющий падение Новгородской республики и ее подчинение Московскому царству как поворотную для России трагедию [Радищев, 1938–1952, т. 1, с. 263]. Подавление естественной свободы человека под правом сильного в естественном состоянии напрямую отождествляется здесь с противостоянием между государствами, не связанными никаким общим для них законом. Такая критика государства с позиции неравенства и идеализации естественного состояния выдает определенное влияние на взгляды Радищева Ж. Ж. Руссо³.

Таким образом, рассматривая концепцию естественного состояния Радищева, мы отчетливо видим, как он отходит от гоббсианской концепции войны всех против всех к утопическим идеалам равенства и первобытной свободы. Эти идеи русского философа нельзя назвать оригинальными, но уже в них мы можем заметить тенденцию к поиску компромисса между разными политическими традициями, которая еще в большей степени проявится в его концепциях государства и гражданского общества.

Концепция государства А. Н. Радищева: «великая машина» и идея соборной народной власти

По разобранным выше отрывкам из «Путешествия из Петербурга в Москву» об «алчущей» природе человека, ведущей к необходимости «избегания кровавых распрей», и самой характеристики государства как «чудища обла озорна», мы естественно склоняемся к тому, чтобы сблизить Радищева с Гоббсом и его государством-Левиафаном. Тем не менее и в «Путешествии...», и в более поздних текстах Радищев описывает появление государства более нюансированно, чем Гоббс, и рассматривает ценность безопасности скорее инструментально, а не как окончательную цель для отказа от природной свободы.

Как и Руссо, Радищев отказывается воспринимать состояние войны всех против всех в качестве естественного и изначального и задается вопросом о причине этого конфликта интересов в догосударственном обществе. В заметке «О добродетелях и награждениях» Радищев пишет:

Доколе единомыслие в обществе царствовало, закон ничто иное был, как собственное каждого к пользе общей побуждение, ничто иное, как природное

³ Подробнее о рецепции философии Руссо в этике и антропологии Радищева см., например: [Гончарова, 2018, с. 260–261].

почти стремление исполнять каждому свое желание; ибо каждый в особенности своей не инаго чего желал, как чего желали все, или сказать точнее, никто не желал ничего в противность желанию всех.

[Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 29]

Иначе говоря, в естественном состоянии люди были согласны друг с другом, руководствовались одними и теми же естественными желаниями и не имели разногласий, которые могли бы привести к конфликту и борьбе за привилегии.

Появление неравенства и потребность в насилии Радищев, так же как и Руссо, связывает с влиянием просвещения: «Если кто внимательно читал историю царств, тот ведаёт убедительно, что где более было просвещения, где оно было общественнее, там более было и превратности. Столь добро и зло на земле нераздельно» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 29]. И в другом месте: «Чем народ имеет нравы непорочнее, простее, совершеннее, тем меньше он нужды имеет в законах. Но чем больше они повреждены и удаляются простоты, тем большую нужду имеет он в законах для восстановления рушившагося порядка» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 5]. Вред цивилизации заключается именно в индивидуализме и обособлении людей друг от друга, вследствие чего в человечестве и возникают распри, угнетающие естественную свободу. Таким образом, война всех против всех для Радищева является не причиной, а следствием общественного прогресса, и появление государства уже не следует из самой природы человека, как считал Гоббс, но становится инструментом, который человек изобретает, находясь в состоянии цивилизации. В этом смысле Радищев воспроизводит руссоистский миф о благородном дикаре и поддерживает его критику цивилизации, осознавая неизбежность выхода из естественного состояния и невозможность к нему вернуться [Доронина, 2023, с. 133–134].

В «Опыте о законодательстве» Радищев разделяет «законы естественные», данные природой, и «законы положительные», данные государством, и указывает на главенство первых над вторыми: «Закон положительный не истребляет, не долженствует истреблять и неможен всегда истребить закона естественного» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10]. А так как «основанием закона естественного» для мыслителя является право собственности, оно же в его представлении становится и «первым положительным законом», который должен закрепиться с появлением государства [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10]. Сам переход человека из естественного состояния в состояние государства, его отказ от изначальной свободы Радищев связывает именно с необходимостью гарантировать право собственности. Таким образом, не предотвраще-

ние «кровавой распри» само по себе, но именно «невозбранное» — то есть не ограниченное силой и сторонними притязаниями — «вещей употребление» является, с его точки зрения, главной причиной установления государства [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10].

Сама же сущность государства в этом трактате Радищева тоже описывается в категориях его функциональности. Здесь оно уже не «чудище обло», но «великая машина, коея цель есть блаженство граждан». Закон и нравы граждан Радищев описывает как «пружины», «кои оную приводят в движение» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 5]. Государство, таким образом, определяется как нейтральный инструмент, который общество использует в своих целях, а граждане и законодатели становятся инженерами, которые определяют его работу. Такой механистический язык описания свойственен и другим теоретикам общественного договора. Гоббс описывает государство как «искусственного человека», органы которого работают механистически, подобно тому как человеческое сердце является «пружиной» для его тела [Гоббс, 1991, с. 6]. В более близких к Радищеву терминах аналогию «государство — машина» проводят французские просветители: Руссо сравнивает законодателя с «механиком, который изобретает машину», чтобы ей потом пользовался правитель [Руссо, 1998, с. 230]; Монтескье говорит о монархии как о «машине», которая «совершает свою работу при помощи минимума колес и движений» [Монтескье, 1999, с. 29–30]. Механицизм эпохи Просвещения определил мышление об обществе на несколько столетий вперед, и Радищев, по всей видимости, был первым, кто адаптировал эту концептуальную рамку в контексте русской политической философии⁴.

Характеристика государства как нейтрального инструмента, целью которого «не иное что быть должно, как безбедное употребление прав естественных», определяет и либеральный подход к идее основания власти в данной работе Радищева [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 11]. Государство трактуется здесь не как единоличный суверен, противопоставляемый народу, — как у Гоббса и Локка, — но как инструмент обеспечения «общей власти», как выражение коллективной воли народа в духе общественного договора Руссо. Радищев прямо указывает, что источником политического авторитета, «властью вышшей, единой, состав общества основати или разрушити могущей» является не божественный закон и не воля монарха, а «соборная власть народа» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 10]. Государство, таким образом, является инструментом для выражения коллективной народной власти.

⁴ О значении механицизма Гоббса для социальной науки Нового времени, см., например: [Commers, 1979].

Интересна используемая Радищевым характеристика власти как «соборной». Впоследствии этот термин займет центральное место в русской философии, и Радищев один из первых использует его в политических коннотациях. По аналогии с «земским собором» данный термин может означать буквально коллективное собрание граждан. Ф. Гайда указывает на то, что его использование у Радищева является исключительно светским, и приводит в пример место из его «Проекта разделения уложения», где разделяются «лица естественные и соборные» и через запятую перечисляются «общества духовные, ученые, кавалерские ордена» [Гайда, 2022, с. 19; Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 167]. Тем не менее если соотнести терминологию Радищева, например, с гоббсовской, то ближайшим аналогом собора граждан будут понятия «commonwealth» или латинское «civitas», которые прямо отсылают к христианской традиции (например, Civitas Dei — «град Божий» у Августина) [Марей, 2020, с. 12]. Другим вариантом, который мог избрать Радищев для обозначения соборной воли, был бы перевод термина Руссо «volonte generale», но русский философ идет вопреки этому очевидному отождествлению. Он не называет волю «общей», «всеобщей» или «общественной», в равной степени он не ограничивается и просто «народной волей», но использует слово с совершенно другим набором ассоциаций. Если не по интенции автора, то хотя бы по инерции языка использование Радищевым слова «соборный» в совершенно аналогичном Гоббсу контексте не может не вызывать ассоциаций с христианским представлением о соборе верующих. Так, мыслитель во многом предопределяет то значение данного слова, которое ему придаст последующая религиозная философия. Этот языковой аспект политической философии Радищева и его связь с последующей терминологией русской мысли однозначно заслуживает более подробного изучения.

Важно отметить, что называя соборную волю народа источником государственной власти, Радищев все же не отказывается от идеи монархии и гораздо строже разделяет формы правления, чем другие либеральные теоретики общественного договора. Несмотря на революционный пафос своего художественного творчества, в политических сочинениях Радищев не рассматривает для России какие-либо другие формы правления, кроме монархии. В «Опыте о законодательстве» он прямо пишет: «В России находим два члена общества: государь и народ. Права первого, поелику он уже царствует, произтекают от его власти, и определяются его волею». И далее: «Говоря о праве личном государя, мы не будем разыскивать основания самодержавной власти, в законе основанной; ибо закон есть воля самодержавная и власть его расширенная и стесняться будет по его воле» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 9]. Это признание законности самодержавия и нежелание «разыскивать» его «основания» мож-

но трактовать как попытку философа рассмотреть политическую ситуацию в России с позиции прагматизма: так как единственный закон, который есть на данный момент, привязан именно к монархической форме, то любая попытка его изменить даже революционным путем должна так или иначе происходить в рамках взаимодействия двух сил общества — народа и государя, — не устраняя и не заменяя последнего, а лишь изменяя правила его власти. Можно предположить, что в этом и других текстах под восстанием и обретением «вольности» от самодержавия Радищев имеет в виду скорее английский сценарий ограничения власти монарха хартией вольностей и биллем о правах, чем проекты французских революционеров⁵.

Консервативный характер формы правления Радищев подчеркивает и в своей критической заметке по поводу учений Монтескье и Руссо: «Монтескию и Руссо, с умствованием много вреда сделали. Один мнимое нашел разделение правлений, имея в виду древние республики, ассирийские правления и Францию. Забыл о соседях своих. Другой, не взяв на помощь историю, вздумал, что доброе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 47]. Вопреки интерпретации Э. Виленской, полагавшей, что Радищев критикует идею французских философов о зависимости формы правления от климата [Виленская, 1949] (мыслитель действительно критиковал ее, но в другом своем сочинении⁶), а также комментариям из советского собрания сочинений о «пламенном призыве насильственно свергнуть монархию», который Радищев отстаивает вопреки положениям Руссо о невозможности республиканизма на большой территории [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 581], мы считаем, что в данной заметке мыслитель отстаивает именно возможность справедливой монархии. В обращении к Монтескье Радищев критикует идею разделения властей, которую он не считал необходимой для России (в «Опыте...» он прямо пишет: «Государь есть самодержавный. Он заключает в себе законодательную, судебскую и исполнительную власти. Все другие власти в государстве суть удел власти самодержавных» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 15]). В этом отношении философ встает на сторону Гоббса и его представления об абсолютной власти суверена. Точно так же нет указаний, что под «добрым правлением», возможность которого на «большой земле» Радищев отстаивает вопреки Руссо, имеется в виду именно республика.

⁵ В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев негативно описывает французскую революцию и полагает, что «французы восплачут о своей участи» [Радищев, 1938–1952, т. 1, с. 347]. Подробнее об отношении Радищева к французской революции см.: [Воронин, 2018, с. 166–167].

⁶ Критика климатического детерминизма Монтескье представлена в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» [Радищев, 1938–1952, т. 2, с. 63–64].

Даже наоборот, логичнее было бы предположить, что речь идет о просвещенной монархии по английскому типу. Критика представителей французской политической мысли за то, что они «забыли о соседях своих», вероятнее всего указывает именно на Англию и английскую традицию общественного договора, не предполагающую строгого разделения властей и плюрализма в формах правления⁷.

Суммируя описанную выше концепцию государства, мы можем заметить, как Радищев совмещает локковское представление о естественном состоянии с руссоистской критикой неравенства и его представлением о коллективной воле. Одновременно с этим главенство народной воли ограничивается необходимостью государства гарантировать человеку его естественные права, первым из которых является право собственности, что уже противоречит Руссо, который мыслил собственность в общественных категориях и допускал возможность угнетения меньшинства в пользу большинства. Сюда же добавляется и критика учений Монтескье и Руссо в вопросе о разделении властей и формах правления, по которому Радищев встал на сторону Локка и Гоббса. Политическая терминология Радищева (механицизм описания, «чудовище» государства, идея коллективного тела граждан) также наиболее приближена именно к англоязычному учению Гоббса. Это парадоксальное совмещение английской и французской традиций общественного договора добавляет учению Радищева самобытности хотя бы по факту нахождения компромиссной позиции между ними и их адаптации в реалиях российского государства. Далее мы рассмотрим следствия из этой политической теории для общего представления Радищева о гражданственности и просвещении, которые уже точно нельзя воспринимать как простой придаток английских и французских школ мысли.

Двусторонний идеал просвещения и гражданственности

Так как источником политической власти для Радищева является воля народа, но главный ее исполнитель — самодержавный правитель, то его концепция гражданского общества также выстраивается вокруг взаимодействия этих двух сил. Власть государя воспринимается как «поставленная народом», и, соответственно, она не может назначить «соборному деянию народа» «ни

⁷ В. Н. Жуков правильно отмечает некоторую флуктуацию взглядов Радищева между республикой и ограниченной монархией [Жуков, 2016, с. 42]. Касательно же именно английской системы власти, см., например, характеристику Радищевым английских законов, «коим разсудок дивится, а человеколюбие радуется», в «Опыте о законодательстве» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 8].

пути, ни предела» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 11]. Радищев делает монарха ответственным перед народом, и вследствие этого именно на него как на первого среди граждан налагаются требования морали и естественного закона. Если же государь не соответствует этим требованиям, народ получает право на восстание и неподчинение его воле: «Не государь, но закон может у гражданина отъяти имение, честь, вольность или жизнь. Отъявый единое из сих прав у гражданина, государь нарушает первоначальное условие и теряет, имея скиптр в руках, право ко престолу» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 15]. Главной функцией общественного договора для Радищева таким образом является гарантия естественных прав — жизни, собственности, достоинства, равенства классов общества.

Еще в заметке к книге аббата Мабли Радищев называет общественный договор «безмолвным», что позволяет без сомнения определить его именно как нормативный критерий легитимности государства, а не действительное установление, лежащее в его основании. Если народ или государь не соблюдают условия договора, то есть если первый нарушает положительный закон государства, а второй — естественные права своих подданных, то другая сторона должна принудить первую к тому, чтобы его выполнять. Механизмы приведения общества к установленной норме уже были обозначены Радищевым выше — это две «пружины», приводящие в движение «махину государства», — законы и нравы.

Рассмотрим, как функционирует общество в контексте данной модели. Само собой, если государь отказывается соблюдать естественные права граждан — узаконивает рабство, ограничивает свободу собственности и перемещения, несправедливо казнит людей, — они имеют право на восстание и могут силой добыть свободу («неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками» [Радищев, 1938–1952, т. 2, с. 282]). Это право каждого человека воспето Радищевым в оде «Вольность» и составляет основание для его революционных воззрений, достаточно хорошо систематизированных в исследовательской литературе (см., например: [Виленская, 1949; Благой, 1953]). Тем не менее В. Н. Жуков справедливо отмечает, что прямых призывов к свержению монархии в сочинениях Радищева нет и его обоснование возможности восстания было бы правильнее трактовать как призыв не к революции, но к реформе [Жуков, 2016, с. 43]. В этом отношении нравы правителя и его возможность прислушаться к потребностям общества важны для государства в той же степени, что и сама система законодательства. Более того, Радищев не сводит все недостатки общественного устройства к произволу монарха и возлагает равную ответствен-

ность и на граждан, которые точно так же должны подчиняться требованиям закона и нравственности.

Если граждане нарушают положительный закон государства, государь может прибегнуть к мерам принуждения (для этого в «Опыте о законоположении» и в «Проекте разделения уложений» есть отдельные пункты о наказании). В равной степени Радищев акцентирует внимание и на воспитательной функции государства — правитель должен прививать своим подданным правильные ценности для того, чтобы граждане сами содействовали блаженству государства, а не делали этого по принуждению («мы ныне думаем, что все старание о блаженстве народа будет тщетно, если во младенчестве граждан основание оного не положено будет на добродетели» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 6]). Воспитание гражданина, прививка ему добродетелей и «исцеление» от предрассудков должно привести к тому, что «государство было бы почти в половину управляемо и правитель оного освобожден от трудных и часто плачевных работ» [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 6]. В этой идее содействия государства и гражданина, управления «в половину» просвещенным народом и в другую половину монархом — как раз и состоит общественный идеал Радищева.

Воспитание добродетели в государстве в рамках данной модели может происходить двумя способами — через «частное» и «народное» просвещение [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 6]. Частное просвещение гражданина связано с его индивидуальными требованиями нравственности и идеей свободного избрания добродетели независимо или даже вопреки нормам общества. Этот идеал подробно описан Радищевым в «Беседе о том, что есть сын отечества» (подробнее см.: [Доронина, 2023]). Народное же просвещение помимо развития системы образования предполагает и принятие государством правильных государственных норм, чтобы не принудить, но подтолкнуть гражданина к нравственному образу жизни. В качестве примера Радищев предлагает отказаться от государственного оборота алкоголя для того, чтобы не способствовать прямой пьянству [Радищев, 1938–1952, т. 3, с. 161]. И частное, и народное просвещение так или иначе основываются на общности интересов гражданина и государства и указывают на возможность мирного урегулирования норм общественного договора, в котором и государство, и народ наделяются определенной нравственной, а как следствие — и политической автономией.

* * *

Проведенная реконструкция политико-философских взглядов А. Н. Радищева позволяет точнее определить его место в истории европейской и русской мысли. Рассмотрение широкого круга текстов — от «Путешествия из

Петербурга в Москву» до правовых статей и заметок — показывает, что его концепция общественного договора строится на компромиссе между английской и французской традициями мышления об общественном договоре. Радищев соединяет локковскую защиту естественных прав, его фокус на праве собственности, с руссоистской концепцией естественного человека, критикой неравенства и идеей соборной народной воли. При этом в вопросе формы правления Радищев остается ближе к гоббсовской идее сильного суверена, который воплощает коллективное соборное тело народа и не предполагает разделения ветвей власти.

Принимая во внимание значение этого эклектического представления о политике для общей картины мировоззрения Радищева, мы можем увидеть в нем не только революционного моралиста, но и вполне компромиссного либерального мыслителя, продвигающего идею конституционной монархии по английскому образцу. Взгляды философа допускают не только право на восстание и свободомыслие граждан по отношению к государству, но и содействие государства с народом в рамках единой концепции просвещения. Воспитание нравов в таком контексте предполагает как индивидуальное, так и публичное, направляемое законодательством, нравственное совершенствование гражданина и общества. Особый интерес также представляет терминология, которую использует Радищев для описания политических институций, — механицизм в описании функций государства, а также специфическое понимание идей «соборного лица» и «соборной воли», которые не могли не отразиться в последующей традиции русской политической философии. Эти особые функции политического языка мыслителя однозначно заслуживают более подробного изучения в последующей литературе.

Список источников

Благой Д. Д. А. Н. Радищев: Жизнь и творчество. М.: Знание, 1953. 50 с.

Виленская Э. С. Исторические взгляды А. Н. Радищева // *Вопр. истории*. 1949. № 9. С. 32–52.

Воронин В. Е. Теория общественного договора в Европе и России (середина XVII — первая четверть XIX вв.): от апологетики абсолютизма к идее революционного переустройства государственности // *CLIO-science: проблемы истории и междисциплинарного синтеза: Сб. научных трудов*. М.: Московский педагогический государственный ун-т, 2018. Вып. IX. С. 158–171.

Гайда Ф. А. «Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX — I четверти XX вв. // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6, № 1. С. 17–40.

Гоббс Т. Сочинения в 2 т. / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; пер. с лат. и англ. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 736 с.

Гончарова О. М. Философские искания русских поклонников Ж.-Ж. Руссо (Н. М. Карамзин, Д. И. Фонвизин, А. Н. Радищев) // Вестн. РХГА. 2018. № 1. С. 252–262.

Доронина А. А. Антропология А. Н. Радищева в социально-политической перспективе // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 128–139.

Жуков В. Н. Политико-правовые взгляды А. Н. Радищева: Современная интерпретация // Право и государство: теория и практика. 2016. № 1 (133). С. 40–43.

Марей А. В. «Народ» в политической мысли европейского модерна: Гоббс, Спиноза, Пуфендорф // Слово.РУ: Балтийский акцент. 2020. Т. 11, № 3. С. 8–24.

Монтескье Ш. Л. О духе законов / пер. с фр. А. В. Матешук. М.: Мысль, 1999. 672 с.

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений в 3 т. / под ред. Г. А. Гуковского, В. А. Десницкого. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1938–1952. 3 т.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. М.: «КАНОН-пресс»; «Кучково поле», 1998. 414 с.

Commers R. Thomas Hobbes and the idea of mechanics in social sciences and ethics. Some preliminaries in the history of the idea of mechanics // *Philosophica*. 1979. Vol. 24, no. 2. P. 187–183.

Freeman S. Social Contract Approaches // *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. New York: Oxford university press, 2012. P. 133–152.

References

Blagoi, D. D. (1953) *A. N. Radishchev: Zhizn' i tvorchestvo* [A. N. Radishchev: *Life and Works*]. Moscow: Znanie.

Commers, R. (1979) “Thomas Hobbes and the Idea of Mechanics in Social Sciences and Ethics. Some Preliminaries in the History of the Idea of Mechanics”, *Philosophica*, 24(2), pp. 187–183.

Doronina, A. A. (2023) “A. N. Radishchev’s Anthropology in Socio-Political Perspective”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 128–139. (In Russ.).

Freeman, S. (2012) “Social contract approaches”, in *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. New York: Oxford university press, pp. 133–152.

Gaida, F. A. (2022) “‘Sobornost’: k voprosu o ponimanii termina v obshchestvennykh krugakh Rossii v 19 — I chetverti 20 vv.” [“‘Sobornost’: On the Question of Meaning of the Concept in Russia’s Society in the 19th — First Quarter of 20th Century”], *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*], 6(1), pp. 17–40.

Goncharova, O. M. (2018) “Filosofskie iskaniya russkih poklonnikov Zh.-Zh. Russo (N. M. Karamzin, D. I. Fonvizin, A. N. Radishchev)” [“Philosophical Search of Russian Admirers of J. J. Rousseau (N. M. Karamzin, D. I. Fonvizin, A. N. Radishchev)”], *Vestnik RHGA [RHGA Bulletin]*, 1, pp. 252–262.

Hobbes, T. (1991) *Sochineniya v 2 tomakh. Tom 2 [Collected Works in 2 vols. Vol. 2]*. Ed. by V. V. Sokolov; translation from the French and Latin. Moscow: Mysl’.

Marei, A. V. (2020) “‘Narod’ v politicheskoy mysli evropejskogo moderna: Gobbs, Spinoza, Pufendorf” [“‘People’ in the Political Thought of the European Modernity: Hobbes, Spinoza, Pufendorf”], *Slovo.RU: Baltijskij accent [Slovo.RU: Baltic Accent]*, 11(3), pp. 8–24.

Montesquieu, S. L. (1999) *O duhe zakonov [The Spirit of Law]*. Translated from the French by A. V. Mateshchuk. Moscow: Mysl’.

Radishchev, A. N. (1938–1952) *Polnoe sobranie sochinenii v 3 tomakh [Collected Works in 3 vols]* (3 vols). Ed. by G. A. Gukovskii and V. A. Desnickii. Moscow: Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR [Publishing House of the USSR Academy of Sciences].

Rousseau, J. J. (1998) *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty [Social Contract. Treatises]*. Translated from the French. Moscow: KANON-press, Kuchkovo pole.

Vilenskaya, E. S. (1949) “Istoricheskie vzglyady A. N. Radishcheva” [“Historical Views of A. N. Radishchev”], *Voprosy istorii [Questions of History]*, 9, pp. 32–52.

Voronin, V. E. (2018) “Teoriya obshchestvennogo dogovora v Evrope i Rossii (seredina 17 — pervaya chetvert’ 19 vv.): ot apologetiki absolyutizma k idee revolyucionnogo pereuchrezhdeniya gosudarstvennosti” [“Theory of the Social Contract in Europe and Russia (Middle of 17th — First Quarter of 19th Century): From the Apology of Absolutism to the Idea of Revolutionary Change of Government”], *CLIO-science: problemy istorii i mezhdisciplinarnogo sinteza: Sbornik nauchnyh trudov. Vypusk 9 [CLIO-Science: Problems of History and Interdisciplinary Synthesis: Collection of Scientific Works. Iss. 9]*. Moscow: Moskovskij pedagogicheskij gosudarstvennyj universitet [Moscow State Pedagogical University], pp. 158–171.

Zhukov, V. N. (2016) “Politiko-pravovye vzglyady A. N. Radishcheva: Sovremennaya interpretaciya” [“Political and Judicial Views of A. N. Radishchev: Modern Interpretation”], *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika [Law and Government: Theory and Practice]*, 1(133), pp. 40–43.

Информация об авторе: Тимофей Ильич Харитонов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Timofey I. Kharitonov — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 18.11.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 18.11.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 88–113.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 88–113.

Научная статья / Original article

УДК 130.2, 130.3

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-88-113

ПОИСК СМЫСЛА ЖИЗНИ КАК РАСШИРЕНИЕ ДУШИ (ПО МАТЕРИАЛАМ «СВОДА МЫСЛЕЙ Л. Н. ТОЛСТОГО»)



Надежда Александровна Касавина

Межрегиональная общественная организация
«Русское общество истории и философии науки»,
Москва, Россия, kasavina.na@yandex.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-4267-2679>



Аннотация. Статья посвящена философско-литературному памятнику «Свод мыслей Л. Н. Толстого», который был составлен последователями мыслителя при его участии с 1889 по 1923 год. С 1924 года памятник хранится в отделе рукописей Государственного музея-заповедника Л. Н. Толстого. В центре внимания оказывается раздел «Свода...» о смысле жизни, включающий 391 лист архивного хранения. Показаны особенности структурирования «Свода...», который был предназначен для передачи многогранности и системности миро-

воззренческого наследия Л. Н. Толстого. Кроме того, он должен был выступать в качестве «энциклопедии» его мыслей, предоставляя читателю возможность быстро найти необходимые тематические разделы благодаря подробному оглавлению. Для своего времени, когда еще не существовало полного собрания сочинений писателя, не были изданы его переписка, дневники и иные документы, это было масштабной по своему значению задачей. Текст статьи показывает особенности проблематизации самого вопроса о смысле жизни человека в размышлениях Л. Н. Толстого, его роль в мировоззрении, его влияние на понимание цели жизни, долга и личностных обязательств. Смысл жизни понимается как стремление человека «всем существом своим» к духовному благу, освобождение духовной природы в любви и самосовершенствовании, установление тем самым Царства Божия усилиями каждой личности в ее конкретной ситуации. Свидетельством верности пути жизни являются для Л. Н. Толстого радость, смирение и спокойствие, страдание же и тревога в большей степени отражают характер жизни как личного существования, уводящего в сторону себялюбия и замкнутости на собственном благе. Л. Н. Толстой приходит к мысли, что поиск смысла жизни есть «увеличение», «соблюдение» или «расширение» души через любовь и стремление к благу другого, что в своей основе несет стремление к причастности замыслу Бога. Христианское жизнепонимание становится для мыслителя высшим типом в историческом становлении человечества, который нуждается в укреплении и развитии.



Ключевые слова: «Свод мыслей Л. Н. Толстого», смысл жизни, цель жизни, любовь, совесть, смерть, духовное страдание, «расширение души»



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-01169 ««Свод мыслей Л. Н. Толстого»: проблемы трактовки религиозно-философских представлений писателя».

<https://rscf.ru/project/24-28-01169/>



Ссылка для цитирования: Касавина Н. А. Поиск смысла жизни как расширение души (по материалам «Свода мыслей Л. Н. Толстого») // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 88–113. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-88-113.

THE SEARCH FOR THE MEANING OF LIFE AS AN EXPANSION OF THE SOUL
(BASED ON THE CODE OF THOUGHTS BY L. N. TOLSTOY)

Nadezhda A. Kasavina

Interregional Public Organization “Russian Society
for the History and Philosophy of Science,”
Moscow, Russia, kasavina.na@yandex.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-4267-2679>



Abstract. The article is devoted to the philosophical and literary monument “The Collection of Tolstoy’s Thoughts,” which was compiled by Tolstoy’s followers with the participation of the philosopher himself from 1889 to 1923. Since 1924, it has been stored in the Department of Manuscripts at the State Museum of Leo Tolstoy. The focus is on the section of the Collection on the meaning of life, which includes 391 archival sheets. The article shows the features of the structure of the Code, which was intended to convey the multifaceted and systematic nature of Leo Tolstoy’s worldview. Additionally, it was designed to serve as an “encyclopedia” of his thoughts, providing readers with a detailed table of contents to quickly locate specific sections. For its time, when the writer’s collected works had not yet been published, nor had his correspondence, diaries, or other documents been released, this was an unprecedented task. The article explores the unique way in which Leo Tolstoy approached the question of the meaning of human life, its role in shaping a person’s worldview, and its impact on understanding the purpose of life, duty, and personal obligations. The meaning of life is understood as a person’s desire to achieve spiritual well-being, the liberation of their spiritual nature through love and self-improvement, and the establishment of the Kingdom of God through the efforts of each individual in their own life and spiritual situation. For Leo Tolstoy, joy, humility, and tranquility are the evidence of a faithful path in life, while suffering and anxiety reflect the nature of life as a personal existence that leads to self-centeredness and focus on personal well-being. L. N. Tolstoy comes to the idea that the search for the meaning of life is an “increase,” “observance,” or “expansion” of the soul through love and the desire for the good of others, which is based on the desire to be part of God’s plan. For the thinker, the Christian worldview becomes the highest type in the historical development of humanity, which needs to be strengthened and expanded.



Keywords: “The Code of Thoughts by L. N. Tolstoy,” the meaning of life, the purpose of life, love, conscience, death, spiritual suffering, “the expansion of the soul”



Acknowledgments. The study has been funded by the Russian Science Foundation, project no. 24-28-01169 “Leo Tolstoy’s Code of Thoughts: Problems of Interpreting the Writer’s Religious and Philosophical Ideas”. <https://rscf.ru/project/24-28-01169/>



For citation: Kasavina, N. A. (2026) “The Search for the Meaning of Life as an Expansion of the Soul (based on the Code of Thoughts by L. N. Tolstoy)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 88–113. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-88-113.

Дело нашей жизни на этом свете двойное.
Одно — возрастить в себе свою душу,
и другое — устанавливать Царство Божие на земле.
Делаем мы и то и другое одним и тем же:
тем, что освобождаем в себе тот божественный свет,
который заложен нам в душу.
Лев Толстой. Путь жизни. 1910

«Свод мыслей Л. Н. Толстого» как философско-литературный памятник

«Свод мыслей Л. Н. Толстого» — уникальный памятник, который с октября 1924 года хранится в отделе рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого и объединяет высказывания мыслителя по различным вопросам мировоззренческого характера. Значительная часть «Свода...» была подготовлена при жизни Л. Н. Толстого, который принимал участие в его составлении, и в целом одобрена им. Толстой предлагал последнюю редакцию некоторых цитат, которые в этом случае отмечены специальной печатью, они представляют особую ценность для исследователей наследия мыслителя, как и выдержки из его черновиков.

«Свод...» должен был выполнить задачу систематизации взглядов писателя, собирания его целостного религиозно-философского наследия. Составители подбирали цитаты, ориентируясь не на хронологию, а на смысловую последовательность, стараясь показать логику толстовской мысли по важнейшим проблемам духовной жизни человека. Они привлекли богатый материал,

обращаясь к художественным произведениям, сборникам мыслей Толстого, переписке, что позволило отразить тематические горизонты его идей в богатстве деталей и связей. Вместе с тем стоит заметить, что фрагментов из художественных произведений Л. Н. Толстого в содержании «Свода...» сравнительно мало — вероятно потому, что его создатели следовали специфике жанра философского трактата, в котором преобладают последовательность, системность и логика, а не художественное раскрытие.

Важно подчеркнуть, что «Свод...» играет роль «энциклопедии» мыслей Л. Н. Толстого (сам мыслитель именно так отзывался о нем) согласно центральному замыслу его создателей, позволяя найти нужный раздел соответственно тем вопросам и темам, которые в данный момент могут беспокоить человека, нуждающегося в идейной помощи, мудром наставлении, совете. Это соответствовало стремлению Толстого к конкретной помощи ближнему, передаче ему духовного и жизненного опыта, средоточия своего понимания ключевых аспектов человеческого бытия. Одним из них является поиск смысла жизни — вопрос, который остро стоял перед самим мыслителем и который рано или поздно в разной форме встает перед каждым человеком.

Размышления Толстого о смысле жизни занимают пятую папку «Свода...», включающую 391 лист архивного хранения, и распределены в определенной последовательности. Структура папки передает содержательное богатство и мировоззренческую напряженность в постановке и решении вопроса о смысле жизни: от проблематизации его значения в жизни человека, спектра его конкретных обязанностей до анализа вариантов пути жизни, которые представлены в разные исторические периоды развития человечества.

Анализ архивных документов папки «Свода...» о смысле жизни позволяет убедиться, что основным ее составителем является Ф. А. Страхов — человек, близкий Л. Н. Толстому по духу и взявший на себя значительную часть труда по составлению этого памятника. На листочках, отпечатанных на пишущей машинке «Ремингтон», сохранились пометки Ф. А. Страхова с автографами, его пояснения либо к отдельным словам, либо к высказыванию в целом, либо к местонахождению данного документа в структуре «Свода...» и папки.

Пометки позволяют увидеть, насколько работа по составлению памятника была сложной и длительной. Папка о смысле жизни включает подразделы, которые также содержательно разделены на части с подробным оглавлением, предназначенным для быстрого поиска нужной толстовской мысли. Анализ пометок составителей (в основном Ф. А. Страхова) показывает, что та или иная мысль в разное время могла быть отнесена к разным частям «Свода...», который все время был в живом, меняющемся состоянии.

В ходе работы осуществлялся поиск лучшей структуры документа, который позволил бы во всем богатстве и динамике представить философское наследие Л. Н. Толстого, появлялись новые разделы, и та или иная мысль обретала свое место. В сущности, это было не только и не столько составление «Свода...», но прежде всего глубокое изучение наследия писателя, переданного в художественных, теоретических и публицистических произведениях, письмах и иных источниках.

Очень интересно наблюдать в этом историческом документе, как движение мыслей самого Толстого, так и усилия его составителей. Что касается мысли Толстого: документы, составившие папку о смысле жизни, позволяют представить ее развитие, нередко отражают разные толстовские редакции одного и того же высказывания, разворачивают целую панораму мнений автора в данном тематическом спектре, что представляет собой не только историческую, но и, несомненно, содержательно-философскую ценность. Кроме того, учитывая время создания «Свода мыслей Л. Н. Толстого» — с 1889 по 1923 год, — можно в полной мере оценить новизну и значение этой задачи. Полное собрание сочинений мыслителя, представляющее во всей полноте его наследие, еще не было создано, письма не были изданы, как и многие другие документы, фрагменты которых вошли в «Свод...». На время создания «Свод...» являлся, пожалуй, самым масштабным проектом, представляющим творчество мыслителя. Однако и в настоящее время, когда имеется доступ к наследию Л. Н. Толстого через 90-томное собрание сочинений и другие ресурсы, «Свод мыслей Л. Н. Толстого» не теряет своего значения благодаря проблемно-философской тематизации, ради которой он создавался¹.

Помимо Ф. А. Страхова, над папкой работали и другие составители, редакторы (в частности, встречаются пометки Б. Кудрявцева). К рукописи «Свода...» неоднократно возвращались, поскольку появлялись новые надежды, связанные с его изданием, однако ему до сих пор не суждено быть изданным в печатном виде как философско-литературному памятнику. Проследим за мыслями Толстого о проблеме смысла жизни человека и тем, как составители «Свода...» отразили их в этом памятнике.

«Бесконечная» перспектива проблемы смысла жизни

Высказывания, с которых начинается часть «Свода...» о смысле жизни, касаются значения самого поиска человеком своего назначения, проблематичность которого отражает специфику его бытия. Мысль, приведенная в «Круге чтения» (1908):

¹ В статье на цитаты, составляющие содержание раздела «Свода мыслей Л. Н. Толстого» о смысле жизни, даны ссылки по 90-томному собранию сочинений мыслителя (1928–1958).

«Для того, чтобы идти, надо знать, куда идешь. То же нужно и для того, чтобы разумно и хорошо жить» [Толстой, 1928–1958, т. 41, с. 138], созвучна классическому рационалистическому взгляду на человека, который утвердился в европейской культуре и философии по меньшей мере начиная с Сократа. Человек как *разумное* существо, а это имеет для Л. Н. Толстого особое значение, должен прежде всего уяснить себе роль рационально-волевого поворота к поиску смысла, утвердиться в том, что жизнь необходимо направлять в определенное русло. Вне этого решения человеческое существование было бы подобно неуправляемому потоку, что не соответствует его духовной сути.

Т. А. Берс (Кузминская) в воспоминаниях о своей жизни, часть которой она провела в Ясной Поляне, приводит слова Толстого, сказанные ей в личной беседе: «Надо разобраться прежде всего, что хорошо и что дурно, и в какую сторону идти. А если не разберешься, то и не удивляйся, что будешь несчастлива» [Кузминская, 1960, с. 280]. Вопрос о смысле жизни — неотъемлемая грань человеческого становления, и то, что он не оставляет личность в покое, есть благо, дар, который способствует беспокойству духа и не позволяет бездумно растратить выпавшее время. «Без знания того, что я такое и зачем я здесь, нельзя жить. А знать я этого не могу, следовательно, нельзя жить», — говорил себе самому Константин Левин, прошедший путь в решении смысложизненных вопросов от философских размышлений и сомнений до глубокого экзистенциального кризиса и отчаяния [Толстой, 1928–1958, т. 19, с. 370].

Толстой говорит о жизни как о проблеске света «между одним и другим несуществованием», и распорядиться им — самый серьезный вопрос для человека, вопрос всех вопросов, важность которого должна быть глубоко осознана. В письме к Б. Шоу, высказывая свое отношение к его книге, он пишет: «Нельзя шуточно говорить о таком предмете, как назначение человеческой жизни, и о причинах его извращения, и того зла, которое наполняет жизнь нашего человечества» (17 августа 1908) [Толстой, 1928–1958, т. 78, с. 202]². Более того, в письме к А. Фадееву (18 сентября 1895), сотруднику Русского археологического института в Константинополе, Толстой показывает необходимость преодоления популярного в «quasi-просвещенном мире» мнения, что вопрос о смысле жизни не может быть разрешен, следовательно, нельзя прийти к его определенному видению [Толстой, 1928–1958, т. 68, с. 184]. Кратковременно успокаивающее

² Известно, что 7 декабря 1906 года Бернард Шоу послал Льву Толстому через Эйльмера Моода свою книгу «Man and Superman» с надписью на форзаце (пер. с англ.): «Интермедия в третьем акте, стр. 86–137, содержит в себе выводы автора относительно религии, богословия и эволюции и основана на его личном опыте. Собственный опыт Толстого легко поможет ему обнаружить под искусственностью и выдумкой подлинную сущность интермедии как исповеди и изложения взглядов на жизнь». См.: [Толстой, 1928–1958, т. 78, с. 203].

человека представление о том, что этот вопрос можно оставить в силу его неразрешаемости, не устраивает мыслителя, поскольку в этом случае личность не получает никакого значимого руководства для своего духовного развития и душевной стойкости. Во многих произведениях Толстого можно увидеть особую авторскую интонацию, связанную с верой в то, что человек способен к самосовершенствованию; ощутить религиозно-этический лейтмотив, подразумевающий, что личность не может сложиться вне свободного и осознанного выбора движения к благу.

Вопрос о назначении жизни, согласно Толстому, нельзя решить в ценностном пространстве мирского бытия, вне обращения к Богу. Человек обретает смысл в религиозном миропонимании, именно оно ориентирует личность на совершенствование в любви, позволяет оторваться от собственных эгоистических интересов, открывает перспективу единения «между людьми и всеми существами в мире», сферу высоких смыслов, наполняющих и преобразующих его жизнь. Следовательно, человеку необходимо определить для себя суть религиозных верований, их главное содержание, и тогда смысл жизни откроется как сердцевина его пути, его главная опора. Толстой показывает, что «...невыгодно хорошим, искренним людям тратить силы ума и души на достижение мелких, практических целей, как разные борьбы народности, партий, либеральных вымогательств, когда не установлено ясное и твердое религиозное мировоззрение, т. е. сознание смысла своей жизни и своего назначения. Я думаю, что все силы души и разума хороших людей, желающих служить людям, должны быть направлены на это. А когда это будет, то будет и всё остальное» [Толстой, 1928–1958, т. 69, с. 269]. В сущности, мыслитель призывает к масштабному пересмотру культуры, общественного устройства, философии, ценностного наполнения жизни через возвращение к вопросу о духовных основаниях самого человеческого существования, которое должно выстраиваться личностью «сообразно своей совести». Жизнь человека представляется поиском смысла всех смыслов, прояснением прежде всего религиозных истин, определяющих и собирающих духовный путь индивида и культуры. Толстой полагает, что, прояснив этот центр и эти основания, человек не сможет не двигаться по пути их претворения в жизнь, непременно убедится в том, что это единственно верный путь самосовершенствования.

В свое время А. Швейцер, испытавший сильное влияние идей Л. Н. Толстого, в своих размышлениях о культуре сокрушался об утрате человеком на переходе от XIX к XX веку энергии самосовершенствования, стремления к высоким идеалам, ведущего общество к развитию, идейному и ценностному прогрессу. Как мы видим, центральной задачей для Льва Толстого являлось именно со-

хранение и пробуждение духовного интереса человека и поиска смысла жизни, центром которого является личность, ее внутренний мир и ее отношение к Богу.

Содержательное развитие вопроса о смысле жизни в «Своде мыслей Л. Н. Толстого» далее представлено в высказываниях о цели жизни. Смысл жизни — общая концептуальная проблема для человека, в то время как цель жизни позволяет ее раскрывать в жизненном опыте. Когда человек глубоко задумывается над тем, что ему делать, смысл жизни как направляющий ценностный вектор обретает ощутимые, конкретные, событийные черты. В Дневнике от 17 апреля 1847 года Толстой заключает: «Какая бы ни была точка исхода моего рассуждения, чтобы я ни принимал бы за источник оно, я прихожу всегда к одному заключению: цель жизни человека есть всевозможное содействие к всестороннему развитию всего существующего» [Толстой, 1928–1958, т. 46, с. 30]. Раскрывая эту мысль, обращаясь к истории и многообразию философской мысли, он подчеркивает значение человеческого сознания не только как великого дара, но в большей степени как ответственности перед всем существующим. Этот дар не является самоценным, он должен быть направлен на благо мира. Насколько человек, обладающий сознанием, направляет его на развитие человеческого рода? Как он использует свой дар? Этот вопрос волнует Толстого, который, с одной стороны, стремится к определению цели жизни для ее ориентирующей силы в опыте человека, а с другой — не желает чрезмерно упрощать ее понимание, дабы избежать ложных результатов. Если бы цель жизни была сведена к неким конкретным обязательствам и благам, она оставалась бы в границах конечного бытия. Ограниченность именно такого взгляда понял герой позднего Толстого — умирающий Иван Ильич. Его ситуация до болезни не отвечает толстовскому пониманию человека и мира, которое определяется религиозной верой, упованием на волю Бога и напряженным поиском своей причастности Его замыслу. Этот поиск соответствовал собственной жизни Толстого и его требованиям к самому себе. Т. А. Берс (Кузминская) написала в воспоминаниях:

Запросы такого человека как Лев Николаевич, были исключительные. Но и он, как всякий человек, требовал счастья, любви, благосостояния. Достигнув всего этого, он оглядывался на себя. Формы этого счастья казались ему пошлыми. Он чувствовал себя в цепях этих достигнутых идеалов и страдал... через всю его жизнь, с юных лет проходили отречение от материального и мучительный самоанализ.

[Кузминская, 1960, с. 268]

Цель жизни, согласно Толстому, бесконечна и таковой должна оставаться. В Дневнике от 22 июля 1891 года он отмечает, что она не может быть доступна человеку. Личность может определить только направление, ведущее к цели [Толстой, 1928–1958, т. 52, с. 46]. Истинная цель, в самом общем виде определяемая как всестороннее развитие всего существующего, в жизни конкретного человека должна обрести неповторимые черты. Человек сам должен найти путь содействия этому развитию, обрести себя как часть мира. С этого размышления молодой Толстой начинает вести дневник в 1847 году, определяя цели и задачи собственного самосовершенствования, но таким образом, чтобы одновременно прийти к пониманию цели человеческой жизни вообще, соотнести свою цель и цель общую, значимую для всех людей с выраженной трансцендентной перспективой: «...бессмертная душа, развившись, естественно перейдет в существо высшее и соответствующее ей» [Толстой, 1928–1958, т. 46, с. 31].

Толстой старается найти равновесие между духовными идеалами культуры и свободным выбором человека, который рождается из глубины его существа, в горизонте укорененной в нем потребности в благе.

Только став в условия поддержания и размножения жизни, согласные с разумом, только с начала пути и всем существом избрав единственное истинное направление, путь, он может с полной уверенностью идти дальше и сознать себя в согласии и единении с разумом... Мне дорога только верность направления пути. А для верности пути я знаю, что первое условие то, чтобы идти по нём всем существом.

[Толстой, 1928–1958, т. 63, с. 440]

Проблемный характер обретения цели жизни, соединенного с уходом от ее конечных, а потому ограничивающих проявлений, показан в опыте Пьера Безухова после плена и болезни, в его размышлениях, которые также включены в «Свод мыслей Л. Н. Толстого». «То самое, чем он прежде мучился, чего он искал постоянно, цели жизни, теперь для него не существовало. Эта искомая цель жизни теперь не случайно не существовала для него только в настоящую минуту, но он чувствовал, что ее нет и не может быть. И это-то отсутствие цели давало ему то полное, радостное сознание свободы, которое в это время составляло его счастье». Пьер утрачивает цели, свойственные мирской проекции его прошлой жизни. В его внутреннем мире случается поворот к вере «в живого, всегда ощущаемого Бога». «Прежде он искал Его в целях, которые он ставил себе. Это искание цели было только искание Бога. И вдруг он узнал

в своем плену не словами, не рассуждениями, но непосредственным чувством то, что ему давно уже говорила нянюшка: что Бог — вот Он, тут, везде» [Толстой, 1928–1958, т. 12, с. 205]. По-своему это осознает и Константин Левин: «Когда Левин думал о том, что он такое и для чего он живет, он не находил ответа и приходил в отчаяние; но когда он переставал спрашивать себя об этом, он как будто знал, и что он такое, и для чего он живет, потому что твердо и определенно действовал и жил» [Толстой, 1928–1958, т. 19, с. 371].

Нельзя не заметить напряженности двух граней толстовской мысли: убежденности в том, что нельзя выстраивать жизнь без осознанной направленности на смысл, без понимания цели жизни, и авторского опасения ее возможно ложного и потому рискованного замыкания на конкретных представлениях. Размышления толстовских героев о смысле и цели жизни зачастую не приводили к результату, при этом они нередко осознавали истинную суть и смысл, как бы «открывая» и проверяя их самой жизнью. Это особый феномен толстовской мысли, показывающий значение *простого*, а потому подлинного опыта соприкосновения с миром — природы, других людей, собственного труда и творчества, — как бы подсвеченного пониманием его трансцендентности. Смыслжизненный поиск оказывается глубоко встроенным в целостный опыт жизни, оставляя суть человека преображенной и собранной, когда он открывает «великое, вечное и бесконечное во всем», обретает спокойствие и счастье. Проблема смысла жизни как будто исчезает, или, как в ситуации Пьера, уходит страшный вопрос «зачем?» и приходит простой ответ: «Затем, что есть Бог, тот, Бог, без воли которого не спадет волос с головы человека» [Толстой, 1928–1958, т. 12, с. 205]. Бог становится смыслом без усилия, страха, сомнения, отчаяния, через обращенность к нему решается сложный вопрос смысла, который представлялся ранее таким сложным именно в силу удаленности личности от Бога.

Толстой показывает разные пути «приближения» к Богу. Один из них связан с переживанием смертности в экзистенциальном опыте человека, его духовным прорывом через пограничную ситуацию. «Если бы я не знал, что я умру, (как, я думаю, не знает этого животное), ответ на вопрос: зачем жить? — был бы очень легкий: жить, удовлетворяя своим животным потребностям» [Толстой, 1928–1958, т. 56, с. 59]. Осознание собственной конечности делает жизнь прохождением или восхождением. На нее нельзя смотреть как на область бесконечных забот о здоровье, имуществе, почете, славе, оставляющих жизнь в пространстве конечных смыслов. Время все эти блага превращает в прах. Толстой размышляет об этом на страницах Дневника от 11 сентября 1907 года, задавая вопрос: «Что же мне делать во время этого перехода моего в

этой жизни из одного несуществования в другое несуществование?» [Толстой, 1928–1958, т. 56, с. 60].

Смерть для человека — возможность понять жизнь как переход, а существование — как дар, и к нему необходимо отнестись бережно и осмысленно. Лишь одно можно полагать нетленным, и именно это понял Иван Ильич на смертном одре, — любовь, пробуждающая в человеке его духовную сущность, дарующая счастье, которое может бесконечно увеличиваться, расширяться, обогащая саму личность и тех, кто с ней связан. Это то благо, которое не исчезает, преобразуя саму суть человеческого: «...самая смерть перестает существовать для человека, положившего свою жизнь в духовном начале, живущем во всем и сознаваемом им любовью» [Толстой, 1928–1958, т. 56, с. 65]. Смысл человеческой жизни, состоящий в стремлении к духовному благу, согласно Толстому, всегда доступен, для него не требуется специальных условий, он не разделяет, но соединяет людей. Это не цель в привычном смысле, которую необходимо достичь, но именно направление, которое держит жизнь человека и которого ему единственно следует держаться, угадывая его очертания и призывы в повседневной жизни.

Таким образом, можно выделить три взаимодействующих феномена толстовской мысли: смысл жизни — цель жизни — направление жизни, которые, с одной стороны, конкретизируют вопрос о личностном сознательно-волевом выстраивании человеком собственного пути, с другой — не позволяют перейти грань отчужденной от него схематизации и довлеющего долженствования. Именно любовь, которая понимается Толстым как «расширение души», снимает это напряжение.

Движение к смыслу жизни и его признаки

Размышления Л. Н. Толстого в «Своде мыслей» о значении проблемы смысла жизни конкретизируются далее в прояснении обязанностей, позволяющих человеку держаться истинного ее направления, а также признаков, которые помогают ему понимать, на верном ли пути он находится. Это одна из «долгих» тем Толстого, которую он разворачивает в разных произведениях и в разные периоды своего творчества: от художественных до религиозно-философских или проповеднических исканий.

В Дневнике 1889 года Толстой называет три таких признака: *отсутствие духовного страдания, любовь, ощущение духовного роста*. Проясняя суть первого признака — отсутствия ощущения духовного страдания — Толстой обращается к образу лошади и отсутствия у нее ощущения боли от удил [Толстой, 1928–1958, т. 50, с. 142]. Если человек свободен от духовного страдания, значит,

он приближается к тому, чтобы жить согласно воле Бога, принимает посланное ему с благодарностью и пониманием, в его жизни действует компас, соединяющий с Ним. Механизмом этой духовной навигации является совесть человека, ведущая его к подлинной жизни и через страдание напоминающая ему об уклонении от этого пути. «Чуть сбился, сейчас тяжело, страшно» (Из письма к М. И. Разумниковой, 15 июня 1906) [Толстой, 1928–1958, т. 76, с. 179].

Радость, спокойствие, бесстрашие, напротив, выступают несомненным признаком верности движения к смыслу. В произведениях Толстого герой нередко *радостно* постигает подлинность своего положения и существования в мире. Примером может служить вторая встреча князя Андрея со старым дубом, духовное перерождение Пьера после встречи с Платоном Каратаевым во французском плену. И вместе с тем те сомнения, которые неизбежно постигают человека, позволяют увидеть значение беспокойства в личностном продвижении и росте. В письме к В. И. Минофьевой (24–25 февраля 1894) Толстой подробно рассуждает об этом, желая ей прийти к постоянному, все более и более открывающемуся, радостному и разумному смыслу.

Для того чтобы узнать в каждом деле, исполняешь ли или нет волю пославшего, надо спросить себя, — содействует ли это дело вместе твоему совершенствованию (совершенствование же состоит в увеличении любви) и установлению Царства Божия, т. е. увеличению любви в людях. Если дело удовлетворяет только одному: своему совершенствованию, но не служит людям, увеличивая в них любовь, если оно служит людям, но не вызывает в самом тебе любовь, увеличивая ее, — это не дело Божие, не исполнение Его воли... Знать же, делаешь или не делаешь это дело, всегда можно: совесть есть указатель этого. Надо только слушать ее, стараться делать ее все более и более чуткой.

[Толстой, 1928–1958, т. 67, с. 52]

Таким образом, стремление к самосовершенствованию для Толстого не является неоспоримо ценным мотивом или способом жизни. Если оно не включает благо другого или других, не сопровождается любовью, оно не является таковым. Совесть выступает показателем движения к благу другого человека, которое подразумевает преодоление эгоистичного стремления к благу личному. Страдания и сомнения, согласно Толстому, связаны большей частью с нерешенностью вопроса об их соподчиненности. Как только человек приходит к приоритетности блага другого, страдания уходят, будучи иначе осмысленными.

Особенно значимым в оценке личностью собственного пути для Толстого является отсутствие страданий других людей, а не только собственных стра-

даний. Так, он понял и высоко оценил поступок Татьяны Берс (Кузминской) — вернуть слово брату Толстого, Сергею Николаевичу, отказаться от помолвки с ним, дабы не причинять боль его детям и их матери. Отказаться, как ни тяжело это было для нее самой — свидетельством этого является совершенная Татьяной впоследствии попытка отравления и длительное физическое и духовное восстановление. «Только тогда можно несомненно утверждать верность пути, когда шествие по нём не заставляет страдать никого» [Толстой, 1928–1958, т. 64, с. 318]. Толстой пишет это в 1889 году П. Г. Хохлову, студенту, намеревающемуся бросить обучение в училище наперекор воле отца. В письме к Е. П. Накашидзе (20 июня 1897) возникает еще один созвучный акцент: «На свои отношения к людям смотреть, как на самое важное, важнее всех других дел, дело жизни» [Толстой, 1928–1958, т. 70, с. 99–100]. Существует много свидетельств того, как сам Толстой следовал в жизни этому завету. Хотелось бы обратиться еще к одному примеру из воспоминаний Т. А. Кузминской. Она показывает, что перед очередным отъездом из Ясной Поляны между нею и Толстым возникла незначительная неловкость или легкая размолвка, на причины которой было даже трудно указать, они остались непроясненными. Спустя короткое время она получает письмо от Толстого, в котором он задает вопрос об их временном охлаждении друг к другу, о причинах вдруг возникшей недоверчивости и отстраненности, сожалеет об утрате той искренности, которая определяла их общение, выражает надежду на ее возвращение в дальнейшем [Кузминская, 1960, с. 383–384]. Текст письма свидетельствует о том, с каким вниманием и чуткостью относился Толстой к ближнему, стараясь не оставлять даже малейшей тени, которая могла отрицательно повлиять на отношения с ним.

Грани духовной жизни человека в размышлениях Толстого гармонично связаны. Так, действие совести вдохновлено не только долгом и ответственностью, но и любовью. «Совесть есть тот высший закон всего живущего, который каждый сознает в себе не только признанием прав этого всего живущего, но любовью к нему» (Из письма к В. И. Миновьевой, 24–25 февраля 1894) [Толстой, 1928–1958, т. 67, с. 52].

Любовь к людям, ненарушение заповеди любви является вторым важнейшим признаком истинности жизненного пути. Он связан с первым — отсутствием духовного страдания и спокойствием совести. Отсутствие враждебности к другому, осознание и ощущение того, что и другие к тебе не чувствуют зла, означает для Толстого, что жизнь разворачивается в направлении к Богу. Любовь связывает человека с Ним, но ее необходимо возвращать в себе, воплощать в деятельности, общении, взаимопомощи.

Наконец, третий признак — динамика духовного роста. Человек должен постоянно стремиться к укреплению духовных сил собственной природы, преодолению ее животной, низменной сущности и чувствовать это движение. В «Исповеди» символом такого неустанного труда становится жизнь птицы, строящей гнездо, ищущей пищу, возвращающей потомство [Толстой, 1928–1958, т. 23, с. 42]. Делает ли это человек в физическом и духовном смыслах? Автор приходит к неутешительному выводу — нет. Особенно это касается образа жизни человека, который пользуется трудами других, не «добывает жизнь», а губит ее и в себе, и в других. Потому для Толстого более близким к истинной жизни оказывается простой человек, работающий на земле, занимающийся физическим трудом, находящийся в естественной связи с жизнью и Богом. Это оставалось идеалом для мыслителя долгие годы, изменило его собственную жизнь и не давало ему покоя до самой смерти.

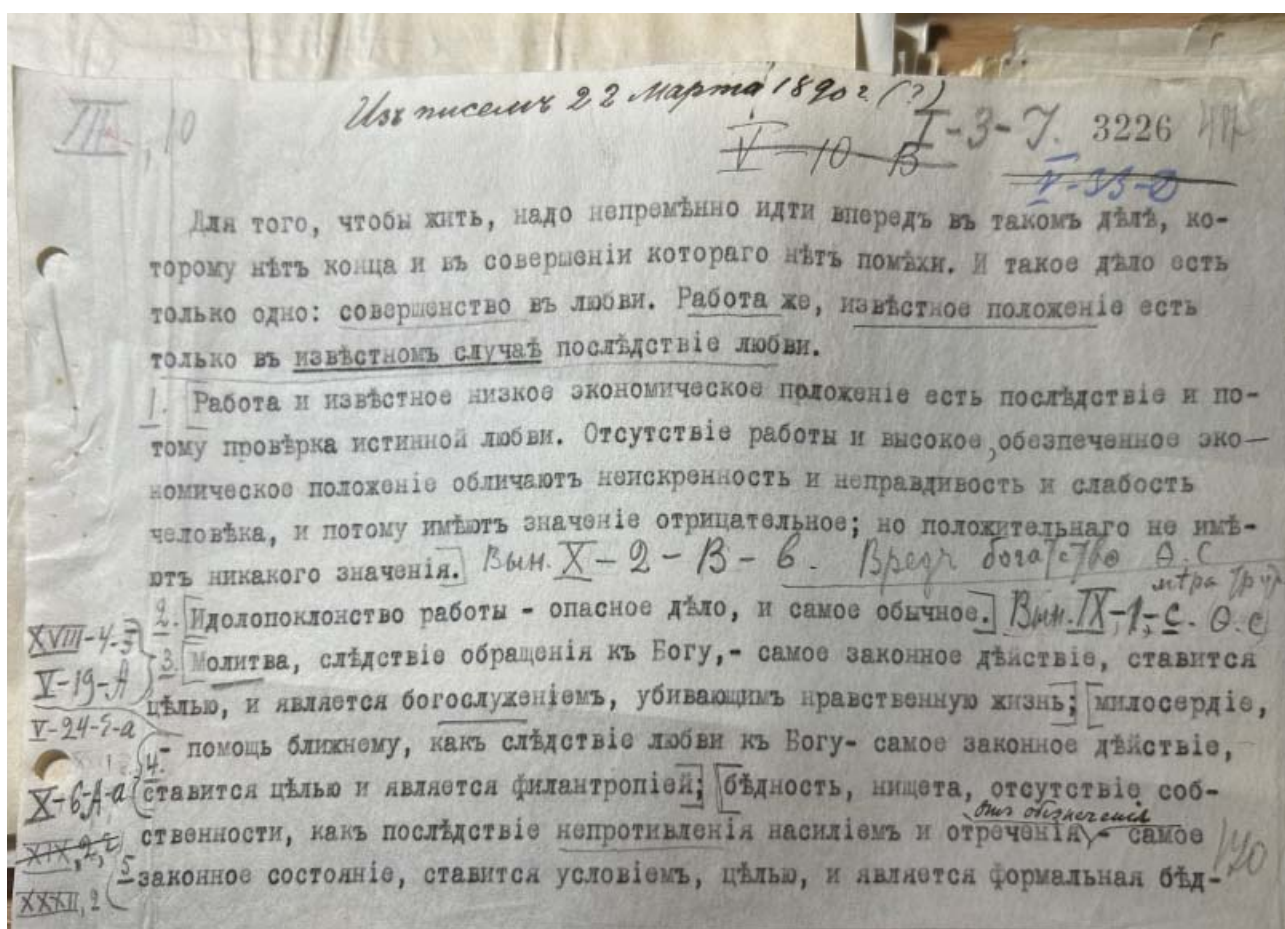
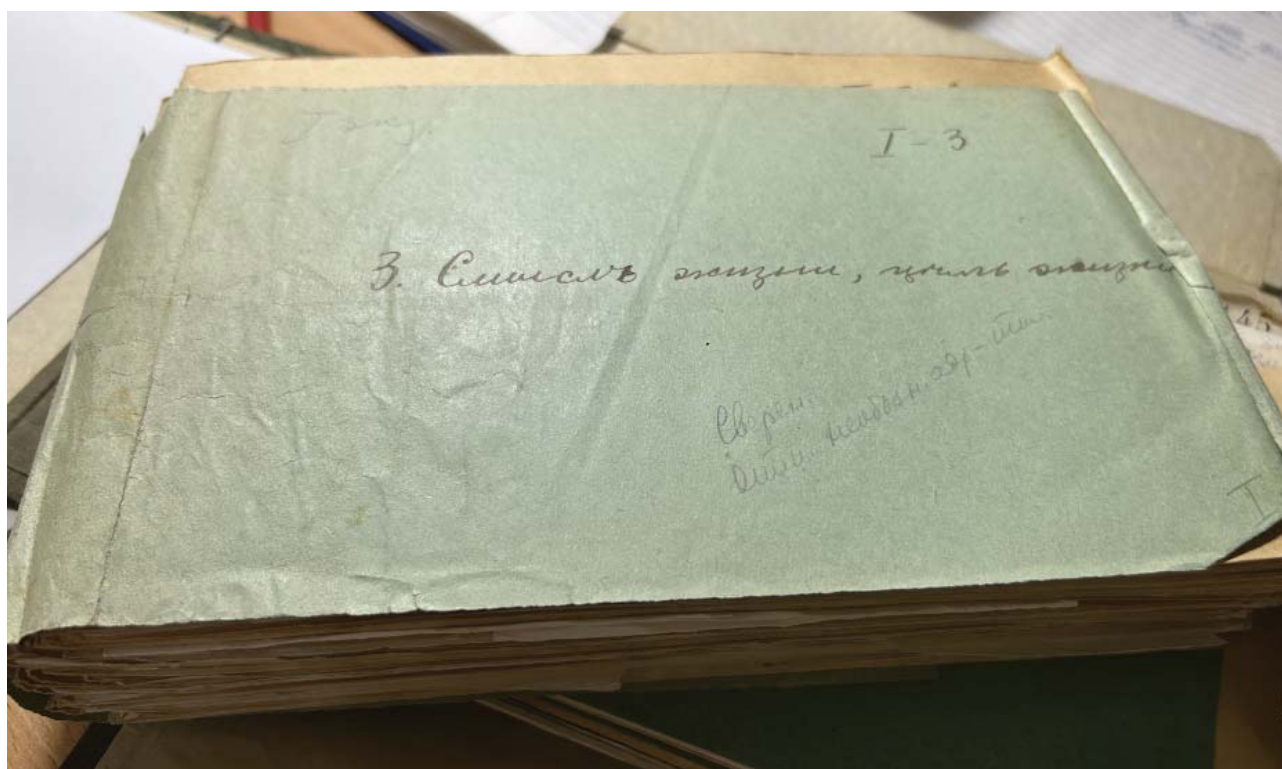
«Понимай жизнь, как свою собственность, и вся жизнь — непрерывающаяся тревога, разочарования, горести, бедствия; понимай ее, как условие служения Хозяину, и вся она — спокойствие, удовлетворение, радость и благо» [Толстой, 1928–1958, т. 57, с. 184]. Толстой писал это в Дневнике 9 декабря 1909 года, в сложный период своей жизни, предшествующий его уходу из Ясной Поляны. Его наполняет вера в то, что место, где находится человек, — определено Богом, им же даны силы, чтобы справляться с испытаниями, которые преобразуются, когда человек настраивает себя на любовь. Тогда страдание становится указанием верного пути, трудности — воспитанием смирения и кротости, тревога — вестью истины.

Ясно понял, что только положи свою жизнь, цель ее в освобождении духа, в совершенствов[ании], в общении с Богом (всё это одно и то же) — и нет в жизни ничего, кроме радости всё большего и большего приближения к цели. На прогулке так ясно, ясно стало, ч[то] только поставь в этом жизнь (а я начинаю уже жить так) — всё, что называется горем: болезни, потери и, главное, оскорблен[ия], унижения, всего этого можно желать, чтобы иметь радость перенести любовно, особенно оскорбления, дающие случай отплатить добром за зло.

[Толстой, 1928–1958, т. 57, с. 166]

«Начинаю жить так...» — Толстой написал это в 1909 году, примерно за год до смерти, по-своему обозначив, как тревога и страдание вырастают до силы и мужества — мужества взять на себя тревогу за мир, ближнего и дальнего, и это никогда не поздно...

Фотографии с изображением папки «Свода мыслей Л. Н. Толстого» о смысле жизни, некоторых листов с пометами. Внизу листов — инициалы Ф. А. Страхова (Ф. С.). Документы хранятся в отделе рукописей Государственного музея-заповедника Л. Н. Толстого



III 10 (Продолж. стр. 3227.) 418

ности буддистовъ, монаховъ. X-3-B. ^{отр. от себя} XIV-4-ε Непроф. 3227

6. То же и съ работой. Если она, послѣдствіе отреченія отъ обезпеченности и желанія служить другимъ, ставится цѣлью, - она непременно приведетъ къ заблужденію. IX-1-с Мтра Труда

Главное же, главное душа въ душу, говорю вамъ: единственная цѣль, безконечная радостная, всегда достижимая и достойная силъ, данныхъ намъ, - это увеличеніе любви. 1. — X-2-B-6. Времъ богатства. О. С.

Ваш. :

2. 6 — IX-1-с Мтра Труда О. С.

3. — V-19-A Момфа; XVIII-4-F. Тотъ слухъ О. С.

4. — I-24-ε-a; X-6-A-a. Милосердіе и филантроп. О. С.

5. X-3-B. Отр. от себя; XIV-4-ε Непроф. О. С. III

Всѣ Прострета О. С. III

III, 7, А. ^{но не является} ^{достигнута} ^{въ теченіе всей} ^{но не является} ^{достигнута} ^{всѣ} ^{изъ писемъ. 17 дек. 1909 г.} ^{важ. V-8-A-7} ¹⁵²¹⁰

III, 7, А. ^{отр. от себя} I-3-K. ^{V-28-A-7}

Вы совершенно правы, говоря, что цѣль жизни должна быть тако-
ва, чтобы она не могла быть достигнута въ этой жизни, а между
тѣмъ, чтобы можно было въ продолженіи всей жизни до послѣдней
минуты передъ смертью не только стремиться, но и достигать ея.
И такая цѣль жизни есть только одна: внутреннее совершенство-
ваніе, состоящее въ увеличеніи въ себѣ любви, т.е. въ освобож-
деніи себя отъ соблазна любви къ себѣ. Тотъ, кто поставитъ себѣ
эту цѣль и будетъ жить ради нея, на опытѣ узнаетъ: 1/ что ника-
кія условія никогда не помѣшаютъ ему достигн⁴ть ея. 2/ что всяка-
я ступ^ень достиженія этой цѣли будетъ доставлять ему все выс-
шее и высшее благо, неразрушимое никакими внѣшними условіями, и
ни даже смертью. Ваш V-11-A-a Идеальн. Бож. совершен-
XXII-2-B-7-B-6 О. С.

124

I-3-12 12853

Изъ писемъ. 1898г.

III, 7, А.

Единственная и опредѣленная цѣль нашей жизни это то, чтобы дѣлаться лучше, ближе къ совершенству Бога и, только имѣя эту цѣль всегда передъ собой, можно служить Богу. и любить.

V-10-A-a-α

Вмн. III, 10. Самоисверш. О. С.

Вмн. III, 8. Сущ. б. и миром. О. С.

V-9-C

221

III, 12. XXII-2-f-b. IV-B-F V-25-b 2109

"Роедин. перс. и ислам. 4-е изд." изд. IV 1881г.

изд. черн. Кр. Чт. I-02 изд. 1904 г.

XXII-2-D-D. I-4-C

сказано, что тѣснымъ путемъ не мно-
гіе, — малое стадо входитъ. Нѣтъ! мы хотимъ и
не признавать вывода и быть малымъ стадомъ.

* Путь заповѣдей. Признаемъ. Ред.

1) Вм. изд. посредника стр. 288: не признаваемъ вывода пуда заповѣдей Ред.

прислушавшись къ брашю этого свѣтлѣва, что бесчестна с предиссидувтвенна
миссией, он не только не пометет, но и б. превратно пометет.

Б. Вудрикет.

252

Любовь как расширение души

Отдельный параграф раздела о смысле жизни посвящен любви, она становится кульминацией данной части «Свода мыслей», средоточием ее проблемного поля. Название параграфа «Смысл жизни в любви, в движении и расширении её (Метафора разжигания пламени)» указывает на определяющую роль любви в процессе самосовершенствования человека — самосовершенствования, в котором преодолевается «само» и которое становится совершенствованием сущности человеческого. Метафора разжигания пламени адресует к библейским сюжетам об особом огне, который Христос принес на землю, — искре Божьего духа, живущей в душе каждого человека. В Дневнике (30–31 января 1902), во многих письмах (например, М. Собчаку, 6 февраля 1910; Р. Сырцовой, 18 января 1910) и других источниках Толстой по-разному проводит мысль, что в сохранении и разжигании этой искры через любовь состоит смысл и цель жизни. «Для того, чтобы быть твердым и не унывать, нужно главное ясно понимать и не забывать единственный разумный и радостный смысл нашей жизни, состоящий в том, чтобы не только пронести через эту жизнь, не потушив ее, ту искру божественной любви, которая вложена в нас, и составляет нашу душу, но разжечь ее, сколько хватит наших сил, чтобы внести и в ту жизнь, уже не искрой, а пламенем» (Письмо к Л. Ф. Анненковой, июнь 1894) [Толстой, 1928–1958, т. 67, с. 150].

Единственно верным направлением жизни становится для Толстого увеличение человеком в себе любви, представление личности как своего рода инструмента (в записи Дневника от 27 ноября 1896 года — пилы или лопаты [Толстой, 1928–1958, т. 53, с. 122]), направленного на особую работу — рождение новой, истинной жизни. Возникает интересный акцент: «...увеличивать в себе любовь, не думать о других, о последствиях своего труда...» [Толстой, 1928–1958, т. 53, с. 121]. Не думать о других — то есть не ожидать признания, благодарности, отдачи от других, в этом случае думать только о себе — о своей способности любить и возвращать в себе любовь. В тексте «Круга чтения» (I-ое издание, 1904 г. На 15 октября) эта работа названа «соблюдением души», ее увеличением. Во втором издании «Круга чтения» Толстой конкретизирует эту мысль, говоря уже не об увеличении, а о расширении души (Круг чтения. Издание второе, исправленное и дополненное Л. Н., 1908 г. На 15 октября). «Назначение человека есть соблюдение своей души. Соблюдение же своей души есть возвращение, расширение ее. Расширение это совершается любовью» [Толстой, 1928–1958, т. 42, с. 151]. В другом месте: «Сознание единства нашего существа со всеми другими проявляется в нас любовью. Любовь есть расширение

своей жизни. Чем больше мы любим, тем обширнее, полнее и радостнее становится наша жизнь» [Толстой, 1928–1958, т. 42, с. 354].

Таким образом, мы видим два взаимодействующих горизонта жизни: участие человека в жизни мира с его необходимыми заботами, делами, событиями и обращенность к себе самому, жизнь внутреннюю, связанную с углубляющимися процессами самопознания и самосозидания. «Расширение души» становится для Толстого метафорой, отражающей суть смысловой жизни человека и его духовного пробуждения, настроенности на значимые связи с другими людьми через Бога. В Дневнике от 13 октября 1894 года Толстой отмечает, что никакое положение не подтверждалось его собственным опытом так отчетливо, как это [Толстой, 1928–1958, т. 52, с. 148]. Любовь как расширение души — освобождение ее от эгоистических и себялюбивых мотивов, замыкающих человека на личном благе, делающих ее как будто меньше, мельче и уже. Любовь — увеличение духовной силы личности через включение в мир других людей, их переживаний, стремлений и ценностей. Отсюда расширение — расширение горизонта жизни, любви, радости и готовности. Для прояснения своей мысли Толстой упоминает притчу о талантах (Евангелие от Матфея). «Жизнь есть увеличение своей души, и благо не в том, какая душа, а в том, насколько человек увеличил, расширил, усовершенствовал ее. Зачем это — никто не знает и не может знать. Но что это есть, это мы все, если не знаем, то смутно чувствуем и можем знать» (Дневник, 22 октября 1904 г.) [Толстой, 1928–1958, т. 55, с. 95].

Важно, что участием в жизни другого человек меняет не только свой, но и его опыт, настраивает его на любовь и этим расширяет не только свои, но и его смысловые возможности и ценностное пространство. «Смысл этот найден давно и выражен всеми мудрецами мира и для нас Христом. Смысл этот в том, чтобы постоянно увеличивать в самом себе сознание божества, выражающегося в нас любовью» [Толстой, 1928–1958, т. 78, с. 46].

Следование Богу и любовь совпадают у Толстого в одном стремлении, где одно неотрывно от другого. Стремясь к Царствию Божьему, человек обретает и личное счастье, но другого, более высокого порядка. Настоящее личное счастье, в свою очередь, есть часть, ступень приобщения к Богу. Об этом он пишет в письме к Ж. М. Жоромской, отвечая на вопрос о цели и смысле жизни, поясняя, что средство его достижения и одновременно ответ на вопрос, что должен делать человек, состоит в истине Евангелия: «Поступать с другими так, как хочешь, чтобы поступали с тобою» (27 сентября 1899) [Толстой, 1928–1958, т. 72, с. 190].

«Всем существом своим...». В качестве заключения

В целом папка о смысле жизни представлена в «Своде...» двумя большими разделами: «Смысл жизни» и «Путь жизни». Первый раздел посвящен проблематизации самого вопроса о смысле жизни, его роли в мировоззрении человека, его влиянию на понимание цели и назначения жизни, долга и личностных обязательств. Эта часть «Свода...» завершается определением смысла жизни как стремления человека к духовному благу, освобождения духовной природы в любви и самосовершенствовании, установления тем самым Царства Божия усилиями каждой конкретной личности в ее жизненной и духовной ситуации. Раздел «Путь жизни» представляет авторскую реконструкцию типов жизнепонимания, созданных человечеством в своей истории, их анализ и признание христианского понимания пути жизни как высшего.

Содержание этой части «Свода...» показывает, с какими мировоззренческими трудностями сталкивался сам Л. Н. Толстой в своих размышлениях и беседах с людьми, как стремился к помощи другим, как прояснял для себя те или иные духовные проблемы и подробно обосновывал их разрешение, надеясь на продвижение человечества в этом ключевом вопросе жизни. В Дневнике (27 ноября 1906) после смерти дочери Маши он писал: «Во мне постоянно борются три жизни: 1) животная, 2) во мнении людском и 3) жизнь божеская. Божеская жизнь, т. е. проявление во мне воли, силы Божией, — одна жизнь истинная; две первые — подбоя жизни, скрывающие истину. Все различия людей только в том, какая жизнь преобладает; а все живут до конца» [Толстой, 1928–1958, т. 55, с. 278]. Пожалуй, это можно назвать не только квинтэссенцией размышлений Толстого о смысле жизни, но и в целом средоточием его понимания человека. Какова жизнь божеская, как ее раскрыть в себе, как почувствовать истинность этого движения, как сохранить ее в перипетиях жизни и передать другим? Эти вопросы объединяют смысловые части этой папки. Каждому человеку рано или поздно предстоит пережить первые два способа существования, ощутить призрачность тех благ, которые они несут, признать определяющее значение духовных оснований жизни, понять их неопровержимую логику и очевидность. Только такое направление и делает человека свободным. Раздел «Свода...» о смысле жизни построен таким образом, чтобы эту логику показать. Свобода у Толстого во многом выступает как свидетельство и следствие воли и духовной силы, которая отменяет эгоистичные, а потому лишние стремления и страсти. Она является результатом большой сознательной и ответственной работы человека с самим собой перед Богом.

Вместе с тем важно подчеркнуть, что Толстой вовсе не абсолютизирует рациональную, рефлексивную сторону жизни человека и его опыта, хотя это

часто подчеркивают исследователи его творчества. Напротив, он постоянно обращается к значению душевной жизни личности не просто как к некоторому эмоционально-психологическому сопровождению или спектру, но как к решающему повороту духа. Для Толстого важно, что свой истинный путь человек чувствует «всем существом своим» — эта мысль высказана многократно как в художественных текстах, так и в дневниках и письмах. Если говорить о философских аналогиях — «сердце» у Паскаля, который был одним из любимых авторов Толстого, играет сходную роль. Это целостная реакция включенности в мир, движение, в котором гармонично складываются разум и чувства, желание и воля, свобода и ответственность. Если вернуться к обозначенным выше признакам духовного роста, то чувство здесь вовсе не уступает, а преобладает по отношению к разуму. Духовный рост личность не только осознает, она включена в него действительно «всем существом своим», со своей телесностью, чувственностью и рефлексией, которые сами меняются соразмерно с избранным путем жизни. Диссонанс разума и чувства скорее свойственен незрелой в толстовском понимании личности (вспомним хотя бы отношение к собственной женитьбе Ивана Ильича). И тогда разум становится возможной спасительной силой, которая волевым усилием запускает развитие личности, смысл которого — «во всё большем и большем сознании в себе Бога». Но решающей силой он не является. Интересным для примера произведением здесь является «Крейцера соната», в котором проблематизируется вопрос о влиянии разума и переживаний, страстей на душу человека. История с Позднышевым показывает, как в процессе рефлексии (а ревность героя постоянно сопровождается ее осмыслением и сознательным «раскручиванием», искаженной рефлексией) человек так погружается в ситуацию, что в результате действия воображения приходит к крайней степени отчаяния и неуравновешенности. В свое время Д. Юм обозначил мысль, что разум есть раб аффектов, Л. Н. Толстой же показывает, что сама душа человека подчинена и аффектам, и разуму. Согласно Д. Юму, аффекты первичны, но разум, подгоняемый аффектами, становится уже сам по себе такой силой, что остановить эти две волны может только другой аффект. Это и происходит с Позднышевым. Только после того, как он испытал новое чувство по отношению к собственной жене, ранее ему незнакомое, он начинает видеть всю свою жизнь и свой поступок иначе.

Я начал понимать только тогда, когда увидел ее в гробу... — Он всхлипнул, но тотчас же торопливо продолжал: — Только тогда, когда я увидел ее мертвое лицо, я понял всё, что я сделал... Я взглянул на детей, на её с подтеками разбитое лицо и в первый раз забыл себя, свои права, свою гордость, в первый раз

увидел в ней человека. И так ничтожно мне показалось всё то, что оскорбляло меня, — вся моя ревность, и так значительно то, что я сделал...

[Толстой, 1928–1958, т. 27, с. 77]

Душевный и духовный переворот случился в нем, когда он увидел свою жену как близкого, но отдельного человека в собственной экзистенциальной ситуации, открыл для себя любовь как устремленность к благу другого. До этого момента он видел лишь себя, себя — в центре жизни, что для Толстого — верный признак себялюбия и эгоизма, уклонения от пути к Богу. Нравственное обновление героя начинается с сильнейшего переживания. В толстовском понимании разума мы имеем дело с такой емкой его трактовкой, которая непременно включает в себя переживание: как страдание, как любовь, как прозрение, как целостный опыт человека, находящегося между двумя вечностями, стоящего перед лицом смерти. Собственно, у Толстого главным понятием является «душа», которая объемлет самые разные проявления человеческого.

Все большее и большее сознание в себе Бога — завет Толстого — для Позднышева становится возможным поистине через страшный путь, однако его ситуация негативным образом свидетельствует о важности *сердечной* обращенности к ближнему. В этом произведении можно увидеть сожаление Толстого о том, что осознание, разум, понимание не смогли остановить героя, не смогли стать силой, равной его аффекту. На это способна только любовь. Разные типы жизнепонимания, согласно Толстому, расширяли в ходе исторического развития в сознании и опыте человека область любви. В «Своде...» отражена динамика мысли Толстого в типологизации жизнепонимания и переход от четырех его типов к трем.

Так, в черновиках «Царства Божия внутри вас» находим четыре жизнепонимания, которые одновременно раскрывают возраст человечества: признание жизни только в личности (свойственное детству и сознанию «диких народностей»); признание жизни в семье или роде (встречается у кочующих народов, разделяется человеком в юности, и преимущественно женщинами); признание жизни в народе, отечестве, государстве (распространено среди народов с сильным государством, свойственно также «возмужалым людям»); признание жизни только в источнике и начале ее, в Боге (разделяется, согласно Толстому, меньшинством, понимающим христианское учение) [Свод, папка 5, л. 267]. В опубликованном варианте «Царства Божия внутри вас» остаются три типа жизнепонимания: личное (животное), общественное (языческое) и божеское (всемирное) [Толстой, 1928–1958, т. 28, с. 69]. Решение смысловизменного вопроса Толстым находится в пространстве движения человечества

усилиями каждой личности к христианскому миропониманию. Для мыслителя важна его метаценностная, экзистенциальная перспектива. «Для того, чтобы ответить на ваш вопрос: зачем жить? надо прежде всего, отвечая на этот вопрос, отрешиться от всех мирских соображений, от вопросов о таких или иных курсах, о том, что может быть приятно или неприятно мне или моим родителям, а живо представить себе свое положение одинокого, отдельного человеческого существа, недавно, лет двадцать, тридцать откуда-то явившегося и нынче, завтра, через 10, 20, 30 лет долженствующего куда-то исчезнуть» (Письмо к Феокритовой, 5 марта 1894) [Толстой, 1928–1958, т. 67, с. 68]. Толстой по-своему воспроизводит мысли и переживания Екклесиаста:

...какие бы мы сами ни совершали подвиги, какие бы ни основывали государства и ни воздвигали крепости и башни от Вавилонской до Эйфелевой — перед всеми нами всегда стоят два неотвратимых условия нашей жизни, уничтожающие весь смысл ее: 1) смерть, всякую минуту могущая постигнуть каждого из нас, и 2) непрочность всех совершаемых нами дел, очень быстро, бесследно уничтожающихся.

[Толстой, 1928–1958, т. 28, с. 287]

Что бы ни делал человек в своем плотском существовании, результаты его исчезают, не оставляя следа. Смысл жизни поэтому в их умножении заключаться не может. Само название «Царство Божие внутри Вас» показывает суть толстовского видения предназначения человека — стремиться к проявлению своей Божественной природы, стать на путь веры, жить не для себя, а для исполнения воли Бога (Круг чтения. I-ое издание, 1904 г. На 19 октября; Дневник. 3 июля 1906 г.). Это посылка, определяющая все следствия. «Для меня учение Христа более всего стало понятно, более всего завладело мной, когда я ясно понял, что жизнь моя не моя, а Того, Кто дал ее, и что цель жизни не во мне, а в Его воле, и надо узнать и делать ее. Это перевернуло меня» (Письмо к Д. А. Хилкову, 1892) [Толстой, 1928–1958, т. 66, с. 222]. Соответственно, и все признаки самосовершенствования, которое также осуществляется не ради себя, необходимо понимать в этом контексте. Отсутствие духовного страдания возможно именно тогда, когда человек забывает о себе, открывается в помощи другому, в понимании его ситуации. Расширение души становится расширением любви, именно этим должно быть исполнено время, выпавшее человеку «между одним и другим несуществованием». «Должно быть» — в этом долженствовании проявляется вера Толстого в человека, в его возможность и силу изменить к лучшему не только свою жизнь, но и жизнь других людей и мира в целом. Вся деятельность

Толстого была свидетельством этой веры. Вместе с тем его отношение к человеку амбивалентно, и наряду со стремлением укрепить личность в ее способности к любви и обновлению мы видим сомнения и сожаление о том, что надежда хрупка, а реальность сурова. Мысль Толстого обращена к горизонту возможного, когда способность любви превзойдет опыт «животной личности», семейного, общественного сознания и выйдет к любви не только к человечеству, но и ко всему живому — к новому качеству человечности. Чтобы сделать это качество реальностью, личность должна пройти огромный путь выпутывания себя из «круговорота переживаний»³, нащупать твердую почву, которой может являться только любовь, питающая все остальные жизненные стремления. Она и является ответом на все сомнения, данным «всем существом своим»...

Закончить хотелось бы словами Л. Н. Толстого, которые просто и вместе с тем емко заключают в себе суть главного человеческого вопроса — вопроса о смысле жизни: «Я знаю, что живу в этом мире, что, живя, мне *надо* увеличивать любовь. Я спрашиваю, для чего это? И ответа нет. Но я верю, не могу не верить, что это хорошо, что это так надо. В этом вера» (Дневник, 3 июля 1906 г., Ясная Поляна) [Толстой, 1928–1958, т. 55, с. 231].

Список источников

Кузминская Т. А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. Воспоминания. Тула: Тульское книжное издательство, 1960. 528 с.

Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. / общ. ред. В. Г. Чертков; при участии ред. ком. в составе: А. Л. Толстая, А. Е. Грузинский, Н. Н. Гусев. М.; Л.: Государственное издательство, 1928–1958.

References

Kuzminskaya, T. A. (1960) *Moja zhizn' doma i v Jasnoj Poljane. Vospominaniya* [My Life at Home and in Yasnaya Polyana. Memories]. Tula: Tul'skoe knizhnoe izdatel'stvo [Tula Book Publishing House].

Tolstoy, L. N. (1928–1958) *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh* [Complete Works: in 90 vols] (90 vols). General edition by V. G. Chertkov; with the participation of the editorial committee consisting of: A. L. Tolstaya, A. E. Gruzinsky and N. N. Gusev. Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo [State Publishing House].

³ На одном из документов папки о смысле жизни «Свода мыслей Л. Н. Толстого» встречается пометка карандашом: «круговорот переживаний». Вероятно, это сделано для того, чтобы впоследствии выделить новый раздел папки, раскрывающий сложность процесса личностного становления, связанного с комплексом эмоционально-психологических состояний.

Информация об авторе: Надежда Александровна Касавина — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор РАН, исследователь, Межрегиональная общественная организация «Русское общество истории и философии науки». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2, комн. 2.

Information about the author: Nadezhda A. Kasavina — DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, researcher, Interregional Public Organization “Russian Society for the History and Philosophy of Science”. Address: 2 2 1/36 Lyalin Lane, Moscow, 101000, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 13.09.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 13.09.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 114–138.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 114–138.

Научная статья / Original article

УДК 821.111

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-114-138

ЛЕКСЕМА «PLAGUE» У ШЕКСПИРА: ТРАНСЛЯЦИОННЫЕ МОДЕЛИ И ПОЭТИКА РУССКОЯЗЫЧНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ



Наталия Кареновна Гончар-Ханджян
Ереванский государственный университет,
Ереван, Республика Армения,
natalie.goncharkhanchyan@ysu.am,
<https://orcid.org/0009-0002-5462-8509>

 **Аннотация.** Статья посвящена комплексному исследованию лексики «plague» и ее дериватов в трагедиях Уильяма Шекспира как ключевых образно-семантических и риторических элементов, структурирующих поэтическое пространство текста. Объектом анализа выступают пьесы «Гамлет», «Макбет», «Отелло», «Король Лир» и «Ромео и Джульетта», в которых лексема «plague» функционирует не только как маркер историко-эпидемической реальности, но и как философско-эмоциональный инструмент, формирующий экзистенциальный горизонт шекспировского дискурса. Эмпирической базой исследования служит корпус оригинальных текстов и их канонических русских переводов. Целью статьи является выявление семантических, стилисти-

© Гончар-Ханджян Н. К., 2026

ческих и символических сдвигов, возникающих в процессе интерпретации лексемы «plague» при переходе с английского на русский язык. Основная гипотеза заключается в том, что перевод лексемы «plague» в русскоязычной традиции не только демонстрирует вариативность переводческих подходов (от буквальной передачи до сглаживающей интерпретации), но и отражает национально-культурные особенности рецепции феномена эпидемии, а также меняет ритм, интонацию и эмоциональную доминанту оригинального текста. Сравнительный анализ переводов М. Лозинского, Б. Пастернака, Т. Щепкиной-Куперник, А. Радловой, Ю. Лифшица и других позволяет проследить, как перевод влияет на перераспределение риторической и поэтической энергии текста: от телесной конкретики — к моральной аллегории, от трагического гротеска — к этической рефлексии. Предметом специального рассмотрения становится перевод как автономное культурное событие, обладающее собственной семиотической логикой и формирующее новый смысловой горизонт. Работа сочетает герменевтический и компаративный подходы с элементами дискурсивного анализа и квантитативной лексикостилистики. Через статистический анализ частот и контекстов употребления «plague» в оригиналах выявляется риторико-философская нагрузка данной лексемы, ее связь с жанровыми функциями текста и эмоциональной интонацией. Статья демонстрирует, что перевод эпидемической метафоры Шекспира не только обнажает пределы буквального соответствия, но и становится пространством культурной трансформации, в котором заново актуализируются вопросы тела, морали, власти и языка.



Ключевые слова: Шекспир, «plague», эпидемическая метафора, трагедия, культурная семиотика, COVID-19, символика чумы, переводческие стратегии



Ссылка для цитирования: Гончар-Ханджян Н. К. Лексема «plague» у Шекспира: трансляционные модели и поэтика русскоязычных интерпретаций // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 114–138. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-114-138.

THE LEXEME “PLAGUE” IN SHAKESPEARE:
TRANSLATIONAL MODELS AND THE POETICS OF RUSSIAN-LANGUAGE
INTERPRETATIONS

Nataliya K. Gonchar-Khanjyan

Yerevan State University, Yerevan, Republic of Armenia,

natalie.goncharkhanjyan@ysu.am,

<https://orcid.org/0009-0002-5462-8509>



Abstract. This article offers a comprehensive investigation of the lexeme “plague” and its derivatives in the tragedies of William Shakespeare, approached as key figurative-semantic and rhetorical elements that shape the poetic architecture of the dramatic text. The focus is placed on the plays “Hamlet,” “Macbeth,” “Othello,” “King Lear” and “Romeo and Juliet,” in which the lexeme “plague” operates not only as a marker of historical and epidemic reality, but also as a philosophical and emotional instrument constructing the existential horizon of Shakespearean discourse. The empirical basis of the study comprises the corpus of original English texts and their canonical Russian translations. The aim of the article is to identify semantic, stylistic, and symbolic shifts that emerge in the process of interpreting the lexeme “plague” in translation from English into Russian. The central hypothesis is that the Russian tradition of translating “plague” reveals not only a wide range of translation strategies (from literal rendering to smoothing interpretation), but also reflects culturally specific modes of reception of the epidemic phenomenon. Moreover, translation alters the rhythm, intonation, and emotional dominant of the original text. A comparative analysis of the translations by M. Lozinsky, B. Pasternak, T. Shchepkina-Kupernik, A. Radlova, Yu. Lifshitz, and others allows us to trace how translation reshapes the rhetorical and poetic energy of the text — from corporeal concreteness to moral allegory, from tragic grotesque to ethical reflection. Translation is considered here as an autonomous cultural event, possessing its own semiotic logic and generating a new semantic horizon. The study integrates hermeneutic and comparative methodologies with elements of discourse analysis and quantitative lexicostylistics. Through statistical analysis of the frequency and contextual usage of “plague” in the original texts, the article uncovers the rhetorical and philosophical charge of this lexeme, its link to the genre-specific functions of the dramatic work, and its emotional tonality. The article demonstrates that the translation of Shakespeare’s epidemic metaphoricity not only exposes the limits of literal equivalence, but also becomes a site of cultural

transformation in which the questions of the body, morality, power, and language are rearticulated.



Keywords: Shakespeare, “plague,” epidemic metaphor, tragedy, cultural semiotics, COVID-19, symbolism of the plague, translation strategies



For citation: Gonchar-Khanjyan, N. K. (2026) “The Lexeme ‘Plague’ in Shakespeare: Translational Models and the Poetics of Russian-language Interpretations”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 114–138. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-114-138.

Эпидемии в контексте культуры выступают как мощный катализатор социокультурных и лингвистических трансформаций, глубоко влияя на повседневное сознание, формы художественного мышления и способы их литературной и переводческой репрезентации. Исторически чума становилась не просто эпидемиологическим феноменом, но и важнейшим символом в культурных кодах — от религиозной морали до поэтической метафизики. Новейшая пандемия COVID-19 продемонстрировала, насколько остро, глубоко и многопланово современные общества вновь обращаются к эпидемической образности — в языке, литературе и искусстве, а также вызвала ренессанс интереса к классическим текстам, прежде всего к творчеству Уильяма Шекспира, чьи произведения оказались «заражены» — символически и буквально — лексемой «plague» и смежными с ней коннотациями.

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью осмысления эпидемической метафоры в шекспировском каноне и ее репрезентации в русскоязычных переводах, особенно в условиях постпандемической эпохи, когда общественное сознание остро реагирует на образы смерти, заражения, моральной и политической дезинтеграции. Чума как лингвистический, литературный и культурный маркер требует глубокого межъязыкового и межкультурного анализа — не только как тема, но как метафора, структура и риторическая стратегия.

Научная новизна работы заключается в комплексной попытке концептуализировать «plague» как сквозную лексему, формирующую образный и идейный каркас шекспировской драматургии; проанализировать переводческие трансформации этой лексемы на материале пяти ключевых трагедий; оценить их культурно-семантический эффект с точки зрения современной теории перевода и литературоведения.

Структура статьи соответствует логике движения от культурно-исторического и литературного контекста эпидемии — к поэтике Шекспира, от оригинала — к переводам, от конкретных лексических кейсов — к теоретическим обобщениям.

Пандемия в системе литературной рефлексии: дискурсивная эволюция, жанровые формы и рецепция в культурных контекстах

Мировые эпидемии, создавая водораздел между прошлым и гипотетическим будущим, перекраивали историю человечества. Испокон веков эпидемии вспыхивали в разных уголках планеты, распространялись на близлежащие регионы и приводили к социально-политическим изменениям, демаркации и установлению новых границ и нового мировосприятия. Недавние события лишний раз доказали цикличность исторического дискурса, в котором вспышки смертоносной болезни, уносящей множество жизней, выступают неизбежным злом, повторяющимся вопреки динамическому развитию технологий и выдающимся научным прорывам. Ускорение темпа жизни, максимальная информированность, видимое, порой обманчивое, улучшение бытовых условий жизни не только не предотвращают развитие эпидемий, но и приводят к их всеохватывающему и молниеносному распространению. Вывести устойчивые закономерности, присущие глобальной заразе, найти пути сопротивления ей и создать панацею от древней как мир, но постоянно мутирующей и модифицирующейся болезни помогает изучение накопленного человечеством на протяжении веков и даже тысячелетий опыта.

Согласно ряду гипотез, первые свидетельства массовых эпидемий, вероятно чумы, восходят к неолиту (ок. IV тыс. до н. э.), однако они остаются спорными и основаны преимущественно на косвенных культурных данных. В то же время возрастающий интерес к мифологическим представлениям о дописьменных цивилизациях способствует актуализации образа Атлантиды — утопического государства, стертого с лица земли, вероятно, природной катастрофой. По словам Платона, эта могущественная держава, «чья власть простиралась на остров, на многие другие острова и на часть материка», была уничтожена в результате наводнений и землетрясений, после чего «исчезла, погрузившись в пучину» [Платон, 1971, с. 466]. Миф об Атлантиде вдохновил широкий спектр литературных жанров — от фантастики (Жюль Верн, Лавкрафт, Беляев) до символистской поэзии (Брюсов, Мережковский). В параллель с популярной версией инопланетного вмешательства развивается идея пандемии как возможной причины гибели цивилизации, что сближает этот сюжет с легендами о Трое

и Вавилоне. В современной литературе наблюдается ремифологизация Атлантиды в ключе эпидемической катастрофы, например в романе А. Дж. Риддл «Чума Атлантиды» (2015).

Массовые эпидемии, радикально трансформируя социокультурные связи и этические ориентиры, традиционно занимают ключевое место в литературном и художественном дискурсе. Пандемия COVID-19 вывела эту тему на новый виток, стимулируя жанровые сдвиги и порождая новые формы репрезентации. Как метко замечает Е. Водолазкин, «пандемии [выступают] как локомотивы литературы» [Водолазкин, 2020, с. 43], инициируя современное переосмысление эпидемического нарратива и формируя три устойчивые его модели:

- эпидемии в литературе как механизм архивации исторического опыта («История Пелопоннесской войны» Фукидида, «История войн» Прокопия Кесарийского, «Церковная история» Евагрия Схоластика, «Золотая легенда», житийные тексты и фольклорные предания за авторством монаха-доминиканца и генуэзского архиепископа Иакова Ворагинского, в определенной степени — «Дневник чумного года» Дефо, вступление к «Декамерону» Боккаччо, «Обрученные» Мандзони, главы XXVIII–XXXVI, фрагменты романа Умберто Эко «Остров накануне», роман Чи Цзыцзянь «Белый снег, черные вороны» и др.);
- чума как метафора социальной дезинтеграции и морального упадка («Царь Эдип» Софокла, «Кентерберийские рассказы» Чосера, драмы и хроники Шекспира, «Чумной город» Уильсона и «Пир во время чумы» Пушкина, рассказы Эдгара По, «Последний человек» Мэри Шелли, «Алая чума» Лондона, «Чума» Камю, «Сестра четырех» Водолазкиной, «Чумные ночи» Памука и др.);
- дистопические прогнозы и сетевая рефлексия пандемического опыта в контексте кризиса COVID-19 (сюда также можно отнести роман Шелли и повесть Лондона с учетом прогнозируемых в них событий; это и «Похищенная бацилла» Уэллса, «Штамм Андромеды» Крайтона, «Глаза тьмы» Кунца, «Безумный Аддам» Этвуд, «Выходное пособие» Лин Ма, «Уханьский дневник» Фан-Фан и обилие сетевых сюжетов в рамках пандемического дискурса).

Эпидемическая литература демонстрирует волноподобную активность, усиливающуюся с каждой новой вспышкой болезни, затрагивающей как телесное, так и воображаемое. Пандемия COVID-19 вызвала резкий рост интереса к эпидемическим сюжетам, актуализировала классические тексты и стимулировала появление новых интерпретаций. Литературоведение откликнулось аналитическим сопоставлением современной пандемической реальности с художественными моделями прошлого. Параллельно язык как динамическая система претерпел всплеск неологизмов и терминологических

заимствований: «...в условиях пандемии (...) язык в очередной раз показал удивительную способность к креативу» [Писаренко, 2020]. Однако лексика, связанная с COVID-19, быстро вышла из активного употребления, тогда как слово «чума» сохранило высокую семантическую плотность и экспрессивный потенциал. Оно продолжает функционировать как маркер угрозы, разложения и яростной инвективы, закрепившись в кросс-культурной памяти через выражения вроде ставшей крылатой реплики «Чума на оба ваши дома!». Высокая частотность лексемы «plague» в шекспировских текстах указывает на ее ключевую роль в конструировании трагического мира и открывает перспективы интерпретации наследия драматурга сквозь призму эпидемического воображения.

Обзор эпидемических нарративов в творчестве Шекспира

XIV век стал апогеем эпидемического кризиса: бубонная чума, получившая название «черная смерть», охватила Европу и Азию, уничтожая целые города и формируя устойчивые культурные архетипы. В последующие века, особенно в эпоху Великих географических открытий, тема чумы сохранялась в литературе как маркер человеческой уязвимости и символ разрушения социальных порядков. В елизаветинскую эпоху эпидемия приобретает политическое измерение: санитарные меры государства вызвали социальное напряжение, а религиозные и оппозиционные силы использовали фактор чумы в идеологической борьбе. Несмотря на карантинные регламенты, изоляцию зараженных и деятельность чумных докторов, остановить распространение было невозможно: города опустошались, выжившие бежали, и волны эпидемии повторялись с новой силой. Эта цикличность отразилась в английской литературе — от «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера до трагедий Уильяма Шекспира, в чьих текстах чума становится не только социальным фоном, но и поэтическим механизмом моделирования кризиса.

Эпидемия бубонной чумы 1563–1566 годов, как указывают биографы Уильяма Шекспира Джонатан Бэйт и Джеймс Шапиро, выступила одним из определяющих экзистенциальных и профессиональных факторов, повлиявших на формирование как его личной судьбы, так и культурно-исторического контекста его эпохи¹.

В шекспировских трагедиях эпидемия функционирует как метафора нравственного распада и эмоционального предела: от любовного безумия в «Отел-

¹ О влиянии чумы на жизнь и судьбу как самого драматурга, так и его современников см. подробнее: *Bate Jonathan. The Genius of Shakespeare* [Bate, 1997, pp. 14, 16, 47, 115]; см. также: *Shapiro James. 1606: William Shakespeare and the Year of Lear*. London: Faber & Faber, 2015. 423 p.

ло» до образа морального разложения в «Тимоне Афинском», гнева и ярости — в «Кориолане», «Макбете», «Короле Лире» и особенно в «Ромео и Джульетте», где реплика Меркуцио «Чума на оба ваши дома!» стала символом анафемы и яростного протеста.

Как отмечает А. Абламуниц, в первом издании трагедии Шекспир использовал слово «рохе» (оспа, сифилис), заменив его на «plague» в следующей редакции, что свидетельствует о риторической маркированности лексемы, даже если принять во внимание, что в то время, когда разворачиваются драматические события², в Европе другая болезнь имела распространение [Абламуниц, 2016]: чума становится эвфемизмом проклятия, не требующим натуралистической фактуры. В шекспировском корпусе ни один персонаж не умирает от чумы, однако в «Ромео и Джульетте» она играет структурно-ключевую роль. Именно эпидемия нарушает передачу послания от монаха: «Городская стража, подозревая, что мы были в доме, / Заразою чумною поражённом, / Вход запечатав, задержала нас» [Шекспир, 1958, т. 3, с. 117–118]. Таким образом, эпидемия выступает как внешний, но неотвратимый фактор, запускающий трагическую развязку.

Хотя «plague» и ее дериваты встречаются в трагедии всего пять раз, их семантический вес высок, для сравнения: «Генрих IV» содержит 17 упоминаний, «Тимон Афинский» — 14. Тем не менее именно в «Ромео и Джульетте» эпидемия приобретает реалистическое измерение и становится событием, буквально вторгающимся в сюжетную ткань.

Памфлет Томаса Деккера «Удивительный год» (1603) символизирует окончание елизаветинской эпохи, омраченной новой вспышкой чумы, повлекшей культурный и социальный кризис. Театр, согласно пуританской риторике, трактовался как «вредная забава» и угроза санитарной безопасности, что подтверждает и закрытие общественных пространств в условиях эпидемии [Смирнов, 1957, с. 21]. В этот период Шекспир сталкивается с материальной нестабильностью: «публичные подаяния» он называет проклятием (сонет 111), а чума становится причиной не только социального краха, но и необходимости прибегать к «горьким кореньям»: «Согласен я без ропота глотать / Лекарственные горькие коренья...» [Шекспир, 1960, т. 8, с. 482].

Как показывает Ян Райан, в то время бытовали рецепты с шалфеем, мускатным орехом и патокой, имевшие скорее символическую и психологиче-

² Вероятнее всего, Шекспир основывается на англоязычном источнике — поэме Артура Брука «Трагическая любовь Ромеуса и Джульетты», но сама сюжетная линия уходит вглубь веронской истории, и враждующие семьи Монтекки и Капулетти упоминаются у Данте в кантике «Чистилище» «Божественной комедии» (приблизительно 1308–1321), а значит, описанные в трагедии события относятся к периоду до XIV века.

скую, нежели медицинскую эффективность. Райан приводит полную транскрипцию рецепта лекарства с последующей рекомендацией:

Дайте мужчине или женщине три полные ложки, уложите больного в постель и тщательно укройте, чтобы он пропотел; потоотделение будет особенно обильным, когда заражение уже произошло. Но если болезнь сильна, повторяйте снова и снова и не отчаивайтесь, даже если появляются признаки [чумы]: в таком случае дайте двойную дозу тем же способом. Для профилактики достаточно одной ложки утром; для ребенка — половины дозы.

[Ryan, 2021]

Подобные рецепты не только отражают логику донаучной медицины, но и демонстрируют функционирование языка как механизма убеждения и контроля. Повторяющаяся структура повелительных форм (*give, lay, repeat, do not despair*) сочетается с ритуализированным компонентом (инструкция «укутать, чтобы пропотел»), что сближает медицинскую практику с культурой заклинаний и телесных предписаний. Эти средства стали частью домашней фармакопеи эпохи³, контрастируя с неэффективностью официальной политики по борьбе с чумой.

Государственная политика во время эпидемии не обеспечивала реальной защиты населения и парализовала театральную жизнь. Под давлением общественности король Джеймс разрешил открытие театров, что привело к всплеску комедийного жанра как формы эскапизма в условиях санитарного террора: «Объясняется возобновление работы театров тем, что король Джеймс не мог выплачивать денежное ассигнование людям, которые остались без заработка из-за эпидемии, в частности актерам, работавшим при дворе» [Smith, 2020]. В комедиях «Много шума из ничего» (1600), «Двенадцатая ночь» (1602) и др. социальный дискурс намеренно ослаблен, а тема прилипчивой чумы используется как аллегория любовного заражения.

Одновременно с этим Шекспир создает трагедию «Отелло», где эпидемический образ трансформируется в модель психологического распада. Герой оказывается исключенным из привычного социального порядка и утрачивает систему ценностных ориентиров, что ведет к разрушительным действиям и убийству. Эту метафорическую эволюцию дополняет концепция Рене Жира, по которой «само физическое присутствие» зараженного или маргиналь-

³ В Шекспировской библиотеке Фолджера (Folger Shakespeare Library) хранится коллекция из 127 кулинарных книг, содержащих рецепты от эпидемических заболеваний и для их профилактики.

ного субъекта, воспринимаемого как источник угрозы, может «увеличивать риск насилия», а «малейшая утрата различий {...} способна ввергнуть все общество в жертвенный кризис» [Girard, 1977, p. 281]. В этом контексте Отелло, утративший внутренние ориентиры и одержимый «вирусом» ревности, становится не просто жертвой чужой интриги, но маргиналом — носителем разрушительной «инфекции», подрывающей порядок.

Несмотря на то, что многие шекспировские персонажи имеют протоисточники, каждый из них в рамках драматургии обретает психологическую глубину и индивидуальность. Однако все они существуют в координатах предопределенной смертности, структурирующей шекспировское мироощущение. Чума выступает у драматурга не только как метафора смертельной угрозы, но и как инструмент социального и политического анализа, позволяющий выявить скрытые механизмы власти, эмоционального отчуждения и изоляции, морального упадка. В комедийном регистре это же слово может принимать иронически-положительную окраску, обозначая страстное любовное наваждение. Значимость эпидемической лексики подтверждается ее частотностью: согласно сооснователю и сорежиссеру труппы *Reduced Shakespeare Company* О. Тиченору [Tichenor, 2021], слово «plague» встречается 107 раз в корпусе пьес и в поэзии. В наш расширенный подсчет включены также производные от лексемы, сохраняющие тот же семантический и концептуальный посыл, подсчитаны употребления лексемы в поэтических текстах. Согласно полученным результатам, количество упоминаний достигает 122, включая единственное использование в совместной пьесе «Сэр Томас Мор».

Творчество драматурга принято разделять на три периода⁴: первый — оптимистический (1590–1600); второй — трагический (1601–1607); третий — философско-романтический (1608–1612). На основе данной периодизации представим статистику обращений к лексеме «plague» в разножанровых шекспировских текстах, а также проследим частоту ее повторений в поэтических и драматических текстах исходя из их жанровой направленности. На основании проведенных нами подсчетов употребление лексемы составляет в первый период — 47% (из которых на хроники приходится 55%, на комедии — 20%, на лирику — 15%, на трагедии — 10%); во второй период — 45,5% (из которых на хроники приходится 0%, на трагедии — 65%, на комедии — 30%, на лирику — 5%); в третий период — 7,5% (из которых на хроники приходится 15%,

⁴ Согласно другой периодизации, выделяют четыре драматических и поэтических этапа творчества: первый — до 1593 года, второй — с 1594 по 1600 год, третий — с 1601 по 1607 год, четвертый — с 1608 года. В любом случае периодизации драматической карьеры Шекспира условны, поскольку точные даты написания многих пьес доподлинно не известны.

на трагедии — 80%, на комедии — 0%, на лирику — 5%). Согласно подсчетам, наиболее частое употребление лексемы (42) приходится на трагедии; на следующем месте находятся хроники (37), из которых «plague» встречается 17 раз в хронике «Henry IV» (часть 1); далее, в комедиях — 34 раза, в поэзии — 8 раз и 1 раз — в коллективной драме.

Метафора эпидемии в шекспировском каноне: стратегии передачи и символическая трансформация

«Осознаем ли мы, скольким обязаны переводчикам, а еще больше — переводу», — замечает Морис Бланшо, для которого борхесовский «Пьер Менар, автор “Дон Кихота”» представляет собой развернутую метафору верного до мельчайших деталей воссоздания подлинника [Тертерян, 1984, с. 9]. В то же время стремление к дословной передаче искажает глубинный смысл первоначального текста:

...речь скорее о тождестве, которое начинается с инакости; речь об одном произведении, существующем на двух языках именно в силу их различия, что обнажает разрыв, делающий произведение неравным себе, всегда другим.

[Бланшо, 2015]

Не будет преувеличением сказать, что Шекспир — самый переводимый на русский язык англоязычный классик. Так, в настоящее время существует около 50 полных переводов «Гамлета», начиная с первого дословного перевода Михаила Вронченко (1828); каноническими же считаются переводы М. Лозинского и Б. Пастернака.

«Гамлета» у нас принято читать в переводе Лозинского (буквалистском), а ставить и экранизировать (или озвучивать зарубежные экранизации) в переводе Пастернака (вольном). «Гамлет», не будем забывать, величайшая пьеса всех времен и народов. И одна из самых репертуарных. Ее ставят. Ее экранизируют. Ее переиначивают и приспособливают к веяниям очередного Духа Времени.

[Топоров, 2008]

Лексема «plague» и синонимические «pestilence», «pestilent» встречаются в тексте «Гамлета» четырежды: дважды непосредственно «plague» и дважды — в иных формах. Эти случаи позволяют выявить различия стратегий перевода в русской традиции, особенно в интерпретациях Михаила Лозинского и Бориса Пастернака.

В знаменитой реплике Гамлета к Офелии — «I'll give thee this *plague* for thy dowry» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 207] — Лозинский передает ритуальный характер проклятия: «Если ты выйдешь замуж, то вот какое проклятие я тебе дам в приданое» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 73], делая акцент на передаче «зараженного дара». Пастернак, напротив, смягчает выражение («Если пойдешь замуж, вот проклятье тебе в приданое» [Шекспир, 2005]), устраняя ритуальный и физиологический подтекст.

В строке Клавдия «My virtue or my *plague*, be it either which» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 241] Лозинский предлагает образ бедствия: «Заслуга ль то, иль бедствие, не знаю...» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 121], сохраняя негативную коннотацию, в то время как Пастернак нейтрализует ее: «А хорошо ли, плохо ль — ваше дело» [Шекспир, 2005]. В описании мира как «foul and pestilent congregation of vapours» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 196] Лозинский использует образ «мутного и чумного скопления паров» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 57], передавая физиологическую образность. Пастернак данную строку опускает. В разговорной реплике могильщика — «A pestilence on him for a mad rogue!» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 250] — оба переводчика сохраняют инфекционную метафору: у Лозинского — «Чума его разнеси» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 135], у Пастернака — «Чтоб ему пусто было, чумовому сорванцу!» [Шекспир, 2005].

При сопоставлении с другими переводами (например, А. Д. Радлова, А. Ю. Чернов) становится очевидно, что Радлова последовательно сохраняет физиологическую образность: «...я тебе вместо приданого дам вот какую язву» [Шекспир, 1937, с. 104], а в сцене с могильщиком — «Чтоб ему очуметь, помещанной бестии!» [Шекспир, 1937, с. 200], что также отсылает к образу болезни. Чернов же демонстрирует компромиссный подход: в реплике Гамлета — «захвати в приданое мое проклятие» [Шекспир, 2003, с. 107], но в сцене с Клавдием инфекционный подтекст теряется: «К моему несчастью, а, может, к счастью» [Шекспир, 2003, с. 171]. Стратегия Чернова ближе к Пастернаку, с очевидной установкой на сглаживание болезненных и телесно заряженных метафор в ключевых философских и монологических эпизодах.

Таким образом, Лозинский демонстрирует установку на сохранение агрессивной риторики и телесной образности, тогда как Пастернак склонен к философскому смягчению и эмоциональной универсализации. Переводы Радловой и Чернова занимают промежуточные позиции, варьируя степень сохранения или нивелирования инфекционного образа в зависимости от сцены. Подобная динамика различий согласуется с мыслью Мориса Бланшо о переводе как акте преобразования, в котором перераспределяются акценты, символика и образные линии, создавая новый текст и иной образ «зараженного» мира Шекспира в русской культуре.

Анализ пяти ключевых фрагментов трагедии «Макбет» позволяет проследить диапазон переводческих стратегий — от буквальной передачи до интерпретативного усиления, направленного на создание экспрессивного и интонационно насыщенного текста.

В первой сцене («Fair is foul, and foul is fair...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 525]) Ю. Лифшиц усиливает бинарную оппозицию оригинала формулой «зло добрым будь, добро будь злом», а ввод эпитета «чумной» («В чумном тумане воспарим!» [Шекспир, 2017]) эксплицирует болезнь как символ зловещего действия, отсутствующий у Шекспира.

Во фрагменте с выражением «to plague» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 537], обозначающим метафорическое возмездие, А. Раппопорт смягчает лексику в пользу моральной нейтральности, в то время как А. Радлова сохраняет образ: «Учителя разит он» [Шекспир, 1939], акцентируя возврат насилия как наказания. В сцене «Infected be the air...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 567] Ю. Корнеев вводит лексему — «Чума, наполни воздух, их унесший» [Шекспир, 1960, т. 7, с. 69], А. Флоря усиливает мотив инфицированного пространства — «Будь заражён чумою самый воздух» [Шекспир, 2017], переходя от метафоры к образу эпидемии. Реплика Малькольма «Both more and less have given him the revolt» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 582] в его же переводе звучит «все... сбегает от него, как от чумы» [Шекспир, 2017], вводя культурно узнаваемый образ, усиливающий политический подтекст, отсутствующий в оригинале.

Важно отметить, лексема употребляется в трагедии один раз. В переводах М. Лозинского, А. Радловой, А. Раппопорт лексема отсутствует, переводчики Ю. Корнеев, Б. Пастернак, М. Соловьев, Ю. Лифшиц сохраняют единичное ее употребление, но смещают ее позицию со сцены седьмой I акта у Шекспира, у А. Флори лексема «чума» фигурирует дважды — в сцене первой IV акта и в сцене четвертой V акта.

Тем самым, чума в переводах «Макбета» выступает не только как метафора болезни, но и как маркер переводческой стратегии: от буквального воспроизведения к экспликативному моделированию. Выбор переводчика нередко соотнесен с драматургической функцией конкретного эпизода: если речь идет о хоровом пророчестве или сцене мистического откровения, то допускается эмоциональное и метафорическое насыщение; если же сцена рациональна и психологически мотивирована, то сохраняется относительная лексическая строгость. Тем самым лексема «чума» как переводческое решение выступает индикатором не только семантической плотности, но и стратегического вектора: дословность, образное соответствие или драматургическая экспансия.

В трагедии «Отелло» слово «plague» служит ключевой лексемой, структурируя текст на бытовом, эмоциональном и философском уровнях. Встречаясь пять раз, оно охватывает диапазон значений: от проклятия («*Plague him with flies*» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 341]) до метафоры природного изъятия («*nature's plague*» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 383]) и иронического образа любви как заражения. Его перевод становится индикатором не только индивидуального выбора переводчика, но и более широкой культурной установки.

Михаил Лозинский, известный своей буквалистской позицией, в данном случае проявляет сдержанность: «чума природы» становится «несчастной привычкой» [Шекспир, 1954], а «двурогая чума» (*forked plague* [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 386]) — «двурогим проклятьем» [Шекспир, 1954]. Лексема теряет телесную конкретику, смещаясь в сторону абстрактного морализма. Эта стратегия соотносится с тем, что Лоуренс Венути называет «одомашниванием» — процессом, при котором оригинал подстраивается под культурные ожидания принимающей стороны:

Цель перевода — вернуть культурного иного как тождественное, узнаваемое, даже знакомое; однако такая цель всегда сопряжена с риском полного одомашнивания чужого текста — нередко в рамках намеренных проектов, где перевод служит присвоению адаптации чужой культуры в интересах внутренних, культурных, экономических или политических повесток. Перевод можно считать формой коммуникации, но это всегда коммуникация, ограниченная обращением к конкретной читательской аудитории.

[Venuti, 1995, p. 18–19]

Сьюзен Басснет и Андре Лефевр, развивая эту идею, подчеркивают, что «не слово и не текст, а культура становится операциональной единицей перевода» [Fontanet, 2021, p. 8]. В этом свете стилистическая стерильность Лозинского может быть понята как проявление культурной нормы, которая стремится исключить «инфекционные зоны» оригинала.

Дополним разбор перевода Лозинского отсылкой к Ю. М. Лотману, писавшему, что граница семиосферы — это «фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосферы, оставаясь, однако, инородными» [Лотман, 2000, с. 58]. При этом граница, по его определению, «одновременно принадлежит обоим пограничным культурам» и служит механизмом «перевода текстов чужой семиотики на язык “нашей”» [Лотман, 2000, с. 58]. Перевод, как одна из ключевых форм такого трансформационного механизма, может способствовать

включению инородного, но может и действовать как инструмент его стерилизации. В случае Михаила Лозинского, по-видимому, реализуется вторая опция. Отсутствие «plague» в русском тексте — не стилистическая мелочь, а симптом целенаправленного отказа от шекспировской телесности. Пропадает оппозиция между внутренним заражением (ревностью) и внешним символом (эпидемией); ослабевают ритмика, разрушается звуковая ткань речи. Стремление переводчика дистанцироваться от физиологической конкретики, возможно, связано с тем, что персонаж Отелло — не философ, а воин эпической закваски: обнажение его чувств требует возвышенности, а не натурализма. В оригинале лексема структурирует психологическое развитие персонажей — от коварной установки Яго до экзистенциального отчаяния Отелло. Удаление лексемы приводит к девитализации текста — снижению телесной динамики, ослаблению риторического накала, который делает английского драматурга современником любого кризиса, а проблематику его творчества — всегда злободневной и актуальной.

Борис Пастернак, напротив, допускает образную гибкость и выразительность. Его перевод более разговорный, живой, насыщенный внутренними ритмами современной поэтики. Он вводит лексему там, где это необходимо для экспрессии, особенно в финальных актах. В частности, это сцена первая IV акта: «Хочу забыть, а ты напоминаешь. / Как ворон над жилищем, где чума, / Так это слово в памяти витает» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 367], где лексема «чума» откликается шекспировскому «infected» («Thou said'st, it comes o'er my memory, / As doth the raven o'er the infected house» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 398]), и сцена вторая V акта, в которой Яго в ярости нападает на Эмилию, называя сумасшедшей — «mad» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 425], что у Пастернака воспроизводится как «очумела» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 417].

Однако даже Пастернак не всегда сохраняет лексему буквально. Так, например, в сцене с Бьянкой перевод передает двусмысленность оригинала: «...по роковой судьбе таких девиц. Всю жизнь она обманывала многих, / Чтоб быть обманутой одним» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 371]. Пастернак сохраняет ту же структурную иронию, что и у Шекспира («strumpet's plague / To be guile many and be beguiled by one» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 400]), но опускает лексему. В другом эпизоде чума предстает у Шекспира как символ зараженности брака, отравленного ревностью и подозрениями. Отелло в переводе Пастернака говорит, что «чувствительность — высоких душ несчастье» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 347], передавая метафорически исходное «'tis the plague of great ones» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 386]. Как и у Лозинского, в знаменитой реплике Яго о природной чуме ревности она заменяется на более абстрактное «несчастный

нрав» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 342]. Тем самым чума — как лексема и как образ — рассеивается между философскими, психологическими и поэтическими контурами, теряя конкретность, но сохраняя глубину.

Соответственно, чем ближе перевод к дословности в метафоре, тем отчетливее проявляется символическая плотность текста. Но именно отступление от этой плотности — выбор в пользу интерпретации, а не фиксации — позволяет переводу дышать в новом языковом пространстве. Лозинский стремится к трагической грандиозности, Пастернак же — к психологической достоверности. Один подчеркивает неизбежность судьбы, другой — человеческую уязвимость; один удаляет чуму из тела языка, другой позволяет ей заразить речь. Столкновение двух стратегий — драматического сглаживания и поэтического заражения — подчеркивает сложность «plague» как смысловой доминанты. Она то растворяется в нравственной абстракции, то вновь обретает телесную плотность.

В «Короле Лире» лексема функционирует как сквозной символ: она обозначает не только болезнь, но и структурирует драматическое действие как знак морального, социального и ритуального распада. В оригинале «plague» — это инвектива, перформативная формула и символ внутренней заразы, соединяющий тело и судьбу.

В переводах Б. Пастернака и А. Дружинина наблюдаются диаметрально противоположные подходы к передаче этой лексемы. Так, в монологе Эдмунда («Stand in the *plague* of custom» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 440]) Дружинин передает *plague* как «цепи причуд житейских» [Шекспир, 1856, с. 27], что позволяет сохранить социальную метафору, однако теряет инфекционную природу образа. Пастернак же дает более общий и отвлеченный вариант: «проклятье предрассудков» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 441], что поэтически выразительно, но еще дальше уводит от телесной и инфекционной семантики оригинала.

В инвективе Кента («A *plague* upon your epileptic visage!» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 461]) Дружинин сохраняет прямой и экспрессивный образ: «Пусть чума им вцепится в бессмысленные хари!» [Шекспир, 1856, с. 95], полностью соответствуя интонации оригинала. Пастернак же значительно смягчает проклятие: «У, чтоб тебя!» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 474], устраняя упоминание чумы. Аналогичное расхождение наблюдается в эмоциональном всплеске Лира «Vengeance! *plague*! death! confusion!» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 467]: у Дружинина — «Смерть! Чума! Проклятье!» [Шекспир, 1856, с. 112], у Пастернака — «Смерть! Мщенье! Что за черт!» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 482]. Лексема у Пастернака исчезает, теряется физиологическая энергия образа.

Сцена проклятия дочери («thou art a boil, a *plague*-sore...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 471]) особенно показательна: у Дружинина — «язва злая» [Шекспир,

1856, с. 124], у Пастернака — «болячка этой плоти», «нарыв» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 487]. В обоих случаях сохраняется телесная метафора, но степень экспрессии различна. Дружинин ближе к шекспировской аффективной прямоте.

Фраза Глостера («'Tis the times' *plague*...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 492]) в обоих переводах редуцирована: у Дружинина — «в смутные года идет всегда слепец за сумасшедшим» [Шекспир, 1856, с. 190], у Пастернака — «в наш век слепцам безумцы вожаки» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 519]. Чума как лексема исчезает, уступая место аллегорической конструкции. Аналогичная тенденция и в речи Эдгара («the gods... make in struments to *plague* us» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 518]) — инфекционная метафора замещается моральной или риторической (у Пастернака — «казня плодами...» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 560], у Дружинина — «орудья пытки» [Шекспир, 1856, с. 279]). В сцене проклятия дочерей («Now, all the *plagues* that in the pendulous air hang...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 480]) Дружинин предлагает: «Пусть все недуги...» [Шекспир, 1856, с. 149], сохраняя множественное число, а значит — концепцию множественных наказаний. Пастернак, напротив, заменяет на «все зло» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 500], что значительно абстрагирует образ и убирает физиологическую конкретику.

Финальная реплика Лира («A *plague* upon you, murderers...» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 521]) у Дружинина сохранена дословно, с высокой интонационной точностью: «Чума на вас, изменники, убийцы!» [Шекспир, 1856, с. 289], у Пастернака заменена на «Пропадите! Убийцы, подлецы!» [Шекспир, 1960, т. 6, с. 565]. Эмоциональное напряжение снижено, телесный уровень метафоры устранен.

Таким образом, Дружинин целенаправленно сохраняет телесно-метафорический пласт, тогда как Пастернак тяготеет к сглаженной, морально-философской интерпретации. В результате оригинальная символика, где «*plague*» функционирует как мост между физическим и этическим, между языком и ритуалом, либо воспроизводится (у Дружинина), либо абстрагируется (у Пастернака).

Лексема «*plague*» в «Короле Лире» — не частная деталь, а компонент структуры, отражающий переводческую стратегию. Сохранение ее конкретности означает сохранение драматургического напряжения, телесной тревоги текста. Исключение — переход к интерпретативной поэтике, где трагедия теряет симптоматическую плотность, но обретает культурную приемлемость. Именно в этом — этическая и эстетическая развилка между двумя ведущими русскими переводами шекспировской трагедии.

Ключевая идея Жака Деррида о переводе как событии языка [Derrida, 1985, p. 191] наглядно проявляется в судьбе лексемы «*plague*» в «Ромео и Джульетте»:

«plague» здесь не просто слово, а смысловой и ритмический узел, в котором сходятся символика, темп и эмоциональная напряженность трагедии. Перевод каждого восклицания, проклятия или ремарки, связанных с «plague», формирует особую интонацию текста — от бытовой шутки до сакрального заклания.

Уже в монологе Меркуцио о Царице Мэб («Which oft the angry Mab with blisters *plagues*» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 22]) наблюдается расхождение стратегий: Пастернак предлагает «Шалуныя Мэб их сыпью покрывает» [Шекспир, 2010], заменяя чуму на дерматологическую метафору. Щепкина-Куперник («болячки им насылает» [Шекспир, 1958, т. 3, с. 30]) и Григорьев («прыщами покрывает» [Шекспир, 1864]) ближе к телесной зараженности. Однако все интерпретации отходят от духовной и социальной семантики чумы.

В эпизоде с Капулетти («Ladies that have their toes *unplagued* with corns» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 20]) большинство переводчиков (Пастернак, Григорьев, Михаловский) избегают буквальности, Щепкина-Куперник же сохраняет оттенок «plague» как инфекционной метафоры. Однако жанровая легкость сцены допускает сглаживание. Кульминацией plague-мотива становится проклятие Меркуцио («A *plague* o' both your houses!» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 47]), повторяемое с нарастающей интонационной мощью. Здесь все переводчики (Пастернак, Щепкина-Куперник, Григорьев, Михаловский) воспроизводят выражение с высокой точностью и сохраняют символическую тяжесть формулы. Пастернак сохраняет фразу в полном объеме: «Чума возьми семейства ваши оба!» [Шекспир, 2010], что абсолютно точно передает агрессивный ритуальный акт проклятия. Щепкина-Куперник столь же последовательно повторяет: «Чума на оба ваши дома!» [Шекспир, 1958, т. 3, с. 70], причем ее перевод отличается ритмической силой и тревожностью — проклятие у нее звучит как словесная формула, которая структурирует сцену, повторяясь пятикратно. Григорьев сохраняет «Чума на оба ваши дома...» [Шекспир, 1864], придавая фразе эмоциональную тяжесть, а Михаловский — «Чума на вас — на оба ваши дома!» [Шекспир, 1888], с тем же экспрессивным эффектом. Таким образом, именно в этой сцене все четыре переводчика сохраняют «plague» как центр речи Меркуцио, не прибегая к эвфемизмам. Проклятие становится перформативом, запуская трагедийную цепочку.

Сцена с братом Джованни («Where the infectious *pestilence* did reign» [Shakespeare, 1938, vol. IV, p. 80]) трактуется единодушно: «где царила заразная чума» у Пастернака [Шекспир, 2010], «в доме, чумной заразой поражённом» у Щепкиной-Куперник [Шекспир, 1958, т. 3, с. 117], «где чума свирепствует» у Григорьева [Шекспир, 1864], «в зачумлённый дом входили мы» у Михаловского [Шекспир, 1888]. Инфекционная конкретика здесь обусловлена документальной

мотивацией эпизода — пространственной реалистичностью и нарративной важностью чумы как обстоятельства.

Наблюдается стилистическое расщепление «plague» в менее торжественных контекстах. В бытовых сценах сглаживание позволяет избежать жанрового несоответствия, тогда как в кульминациях переводчики стремятся сохранить ритуальную плотность. Особенно последовательно это делает Щепкина-Куперник, поддерживающая физиологическую образность даже там, где Пастернак выбирает эвфемистическую или отвлеченно-поэтическую модель.

Сопоставление переводческих стратегий выявляет широкий диапазон решений: от поэтического смягчения у Пастернака до сохранения телесной и ритуальной конкретики у Щепкиной-Куперник. В кульминационных эпизодах все переводчики удерживают «plague» как центр трагического высказывания, избегая эвфемизмов и сохраняя перформативную силу проклятия. Здесь, в точке пересечения различных интонаций и культурных кодов, подтверждается мысль Деррида о переводе как об уникальном языковом событии — таком, в котором формируется иной голос трагедии, ее новая сценическая форма и новая культурная реальность. Перевод в этом измерении — мост, перекинутый через разрыв между языками, на котором каждый шаг не повторяет пройденного, а открывает пространство еще не существовавшего.

* * *

Эпидемия как пограничное явление между жизнью и смертью в литературном дискурсе постепенно обрела расширенные семантические очертания: чума стала обозначать не только конкретную болезнь, но и любые формы катастрофического распада — от социальных и политических кризисов до крушения миропорядка, морали и устоявшихся ценностей. Жизнь Шекспира с самого рождения проходила на фоне вспышек чумы, сопровождавших его на протяжении многих лет, но, вероятно, миновавших его самого, что дает основания предполагать формирование в младенчестве определенной резистентности к болезни. Этот опыт, укорененный в культурной памяти эпохи, обрел художественное выражение в систематическом использовании лексемы «plague» для передачи предельно эмоционально насыщенных смыслов. Как отмечает Тиченор, в условиях пандемии COVID-19 эта образность воспринимается с особой остротой, обнаруживая в шекспировских пьесах узнаваемые для современного читателя состояния фрустрации, ярости, апатии и отчаяния [Tichenor, 2021].

В шекспировском каноне чума выступает универсальным маркером кризиса, отражающим не только угрозу физического уничтожения, но и социальный, моральный и политический распад. Анализ русскоязычных переводов

пяти трагедий показал, что путь этой лексемы в межъязыковом пространстве всегда оказывается на пересечении двух векторов: сохранения телесной конкретики, обеспечивающей драматургическую энергию и аффективную плотность текста, и ее редукции в пользу абстракции, придающей переводу культурную приемлемость в рамках национальной традиции. Такой подход к материалу потребовал сочетания герменевтического, компаративного и количественного анализа с корпусным и контекстуальным сопоставлением, что позволило выявить корреляции между выбором переводческих стратегий и устойчивыми культурными сценариями восприятия образа болезни. В этом контексте перевод эпидемической метафоры проявляет себя не только как лингвистическая операция, но и как политико-этический акт, перекликающийся с концепцией «одомашнивания» Лоуренса Вентури.

Результаты проведенного исследования позволяют рассматривать «plague» как структурообразующую лексему шекспировского канона, определяющую ритм, интонацию и символический горизонт трагедийного действия. Впервые в системном корпусном и контекстуальном сопоставлении показано, как различные переводческие школы — от буквального воспроизведения до интерпретативного сглаживания — перераспределяют риторическую энергию текста, меняя его звучание и место в национальной культурной памяти. Дальнейшее развитие исследования видится в расширении корпуса за счет шекспировских комедий и исторических хроник, в сравнении русской переводческой традиции с другими национальными школами, а также в привлечении междисциплинарных подходов — от когнитивной лингвистики и культурной семиотики до memory studies. Такой ракурс позволяет рассматривать эпидемическую метафорику как универсальный культурный код, способный в каждом новом историческом контексте — от чумных бунтов до пандемии XXI века — переакцентировать смыслы, меняя не только восприятие Шекспира, но и сам язык, на котором он звучит.

Список источников

Абламунц Виталий. Проклятие Меркуцио глазами современного врача // Российские биомедицинские исследования. 2016. Т. 1, № 1. С. 40–43. URL: <https://surl.lu/gzwcvu> (дата обращения: 26.06.2025).

Бланишо Морис. О переводе / пер. с фр. Бориса Дубина // Иностранная литература. 1997. № 12. URL: <https://magazines.gorky.media/inostran/1997/12/o-perevode.html> (дата обращения: 26.06.2025).

Водолазкин Евгений. Сестра четырех. М.: АСТ, 2020. 180 с. URL: <https://surl.lu/smebuf> (дата обращения: 26.06.2025).

Писаренко Дм. Погуляницы и сидидомцы. Как пандемия «заразила» нашу речь и исчезнет ли мат? // Аргументы и факты. 2020. 29 июня. URL: <https://surl.li/lptkbz> (дата обращения: 26.06.2025).

Платон. Тимей // Платон. Сочинения. В трех томах. М.: Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1. С. 495–587.

Смирнов А. Уильям Шекспир // Шекспир Уильям. Полное собрание сочинений в восьми томах. М.: Искусство, 1957. Т. 1. С. 7–83.

Тертерян И. Человек, мир, культура в творчестве Хорхе Луиса Борхеса // Борхес Хорхе Луис. Проза разных лет. М.: Радуга, 1984. С. 5–20.

Топоров Виктор. Литературный проект «Шекспир» — 2. Взгляд // Независимая газета. 2008. 01 марта. URL: <https://vz.ru/columns/2008/3/1/148828.html> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Полное собрание сочинений в восьми томах. М.: Искусство, 1957–1960. 8 т.

Шекспир Уильям. Гамлет, принц датский / пер. Б. Пастернака. М.: Мартин, 2005. 190 с. URL: <https://surl.li/eoicmd> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Вильям. Гамлет, принц датский / пер. А. Д. Радловой. М.: Искусство, 1937. 254 с. URL: https://archive.org/details/gamlet_prints_datskiy (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Трагедия Гамлета, принца Датского / пер. А. Ю. Чернова. Москва — Париж: Изографус — Синтаксис, 2003. 352 с. URL: <https://surl.lu/umygdr> (дата обращения: 06.08.2025).

Шекспир Уильям. Макбет / пер. Ю. И. Лифшица. Б/м.: Ridero, 2017. URL: <https://surl.li/vjzyaz> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Макбет / пер. А. Д. Радловой // Шекспир Уильям. Избранные произведения. Л.: Худож. лит., 1939. URL: https://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_mcbeth5.txt (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Макбет / пер. А. В. Флори. 2017 (ред. 2021). URL: https://lit.lib.ru/f/florja_a_w/text_0710.shtml (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Отелло / пер. М. Лозинского. 1954. URL: <https://www.lib.ru/SHAKESPEARE/othello2.txt> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Вильям. Король Лир / пер. А. В. Дружинина. 1856. URL: <https://bookchain.ai/read/shekspir-u/korol-lir-perevod-a-v-drujinina/1> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Ромео и Джульетта / пер. Б. Л. Пастернака. М.: АСТ, 2010. URL: <https://surli.cc/zcllky> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Ромео и Джульетта / пер. Аполлона Григорьева. 1864. URL: <https://surli.cc/саajai> (дата обращения: 26.06.2025).

Шекспир Уильям. Ромео и Джульетта / пер. Д. Михаловского. 1888. URL: <http://romeo-and-juliet.ru/translations/michalovskiy> (дата обращения: 26.06.2025).

Bate Jonathan. The Genius of Shakespeare. New York: Oxford University Press, 1998. URL: <https://surl.li/uyhxcb> (дата обращения: 26.06.2025).

Derrida Jacques. Des tours de Babel // Graham Joseph F. (ed.) *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, 1985. P. 165–207. URL: <https://surl.li/pgnjnb> (дата обращения: 26.06.2025).

Fontanet Mathilde. Revisiting the Unit of Translation from the Hermeneutical Perspective // *Cognition and Comprehension in Translational Hermeneutics* / Stanley J., O’Keele B., Stolze R., Cercel L. (eds). Bucharest: ZETA Books, 2021. P. 1–26.

Girard Rene. *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979. 352 p.

Ryan Yann. Recipe Books. Plague Cures and the Circulation of Information // Folger Shakespeare Library. 2021. 14 December. URL: <https://surl.li/riujit> (дата обращения: 26.06.2025).

Smith Emma. Shakespeare & the Plague. 2020. 14 December. URL: <https://writer-sinspire.org/content/shakespeare-plague> (дата обращения: 26.06.2025).

Tichenor Austin. Speaking what we feel: Shakespeare’s plague plays // Folger Shakespeare Library. 2021. 27 August. URL: <https://surl.li/bxzrxo> (дата обращения: 26.06.2025).

Shakespeare William. The Works of Shakespeare in Four Volumes. Moscow: Co-operative of Publishing Society of Foreign Workers in the USSR, 1938. Vol. IV. 876 p.

Venuti Lawrence. *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London and New York: Routledge, 1995. 353 p.

References

Ablamunits, V. (2016) “Proklyatie Merkutsio glazami sovremennogo vracha” [“Mercutio’s Curse Through the Eyes of a Modern Doctor”], *Rossiyskie biomeditsinskie issledovaniya* [Russian Biomedical Research], 1(1), pp. 40–43. Available at: <https://surl.li/gzwcvu> (Accessed: 26 June 2025).

Bate, J. (1998) *The Genius of Shakespeare*. New York: Oxford University Press. Available at: <https://surl.li/uyhxcb> (Accessed: 26 June 2025).

Blansho, M. (1997) “O perevode” [“On Translation”], translated from the French by B. Dubin, *Inostrannaya literatura* [Foreign Literature], 12. Available at: <https://magazines.gorky.media/inostran/1997/12/o-perevode.html> (Accessed: 26 June 2025).

Derrida, J. (1985) “Des tours de Babel”, in Graham, J. F. (ed.) *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 165–207. Available at: <https://surl.li/pgnjnb> (Accessed: 26 June 2025).

Fontanet, M. (2021) “Revisiting the Unit of Translation from the Hermeneutical Perspective”, in Stanley, J., O’Keele, B., Stolze, R. and Cercel, L. (eds) *Cognition and Comprehension in Translational Hermeneutics*. Bucharest: ZETA Books, pp. 1–26.

Girard, R. (1979) *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Pisarenko, D. (2020) “Pogulyantsy i sididomtsy. Kak pandemiya ‘zarazila’ nashu rech’ i ischeznet li mat?” [“Roamers and Homebodies: How the Pandemic ‘Infected’ Our Language — and Will Profanity Disappear?”], *Argumenty i fakty* [Arguments and Facts], 29 June. Available at: <https://surl.li/lptkbz> (Accessed: 26 June 2025).

Platon (1971) “Timey” [“*Timaeus*”], in Platon. *Sobranie sochinenii v trekh tomakh. Tom 3, Chast’ 1* [Collected Works in Three vols. Vol. 3, Part 1]. Moscow: Mysl’, pp. 495–587.

Ryan, Y. (2021) “Recipe Books. Plague Cures and the Circulation of Information”, *Folger Shakespeare Library*, 14 Dec. Available at: <https://surl.li/riujit> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1856) *Korol’ Lir* [King Lear]. Translated from the Engl. by A. V. Druzhinin. Available at: <https://bookchain.ai/read/shekspir-u/korol-lir-perevod-a-v-drujinina/1> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1864) *Romeo i Dzhul’etta* [Romeo and Juliet]. Translated from the Engl. by A. Grigor’ev. Available at: <https://surli.cc/caajai> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1888) *Romeo i Dzhul’etta* [Romeo and Juliet]. Translated from the Engl. by D. Mikhlovskiy. Available at: <http://romeo-and-juliet.ru/translations/michalovskiy> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1937) *Gamlet, prints datskiy* [Hamlet, Prince of Denmark]. Translated from the Engl. by A. D. Radlova. Moscow: Iskusstvo. Available at: https://archive.org/details/gamlet_prints_datskiy (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1938) *The Works of Shakespeare in Four Volumes: Vol. IV*. Moscow: Cooperative of Publishing Society of Foreign Workers in the USSR.

Shakespeare, W. (1939) “Makbet” [“Macbeth”], translated from the Engl. by A. D. Radlova, in Shakespeare, W. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura [Fiction]. Available at: https://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_mcbeth5.txt (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1954) *Otello* [Othello]. Translated from the Engl. by M. Lozinskii. Available at: <https://www.lib.ru/SHAKESPEARE/othello2.txt> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (1957–1960) *Polnoe sobranie sochinenii v vos’mi tomakh* [Complete Works in Eight vols] (8 vols). Moscow: Iskusstvo.

Shakespeare, W. (2003) *Tragediya Gamleta, printsa Datskogo* [The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark]. Translated from the Engl. by A. Yu. Chernov. Moscow, Paris: Izografus–Sintaksis. Available at: <https://surl.lu/umygdr> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (2005) *Gamlet, prints datskiy* [*Hamlet, Prince of Denmark*]. Translated from the Engl. by B. Pasternak. Moscow: PSS. Available at: <https://surl.li/eoicmd> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (2010) *Romeo i Dzhul'etta* [*Romeo and Juliet*]. Translated from the Engl. by B. L. Pasternak. Moscow: AST. Available at: <https://surli.cc/zcllky> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (2017) *Makbet* [*Macbeth*]. Translated from the Engl. by Yu. I. Lifshits. Database "Russkiy Shekspir". Available at: <https://surl.li/vjzyaz> (Accessed: 26 June 2025).

Shakespeare, W. (2017) *Makbet* [*Macbeth*]. Translated from the Engl. by A. V. Flori. Available at: https://lit.lib.ru/f/florja_a_w/text_0710.shtml (Accessed: 26 June 2025).

Smirnov, A. (1957) "Uil'yam Shekspir" ["William Shakespeare"], in Shakespeare, W. *Polnoe sobranie sochinenii v vos'mi tomakh. Tom 1* [*Complete Works in Eight vols. Vol. 1*]. Moscow: Iskusstvo.

Smith, E. (2020) *Shakespeare & the Plague*. 14 Dec. Available at: <https://writersinspire.org/content/shakespeare-plague> (Accessed: 26 June 2025).

Terteryan, I. (1984) "Chelovek, mir, kul'tura v tvorchestve Khorkhe Luisa Borkhesa" ["Man, the World, and Culture in the Works of Jorge Luis Borges"], in *Khorkhe Luis Borkhes. Proza raznykh let* [*Jorge Luis Borges. Prose of Various Years*]. Moscow: Raduga, pp. 5–20.

Tichenor, A. (2021) "Speaking What we Feel: Shakespeare's Plague Plays", *Folger Shakespeare Library*, 27 Aug. Available at: <https://surl.li/bxzrxo> (Accessed: 26 June 2025).

Toporov, V. (2008) "Literaturnyy proekt 'Shekspir' — 2" ["The 'Shakespeare' Literary Project" — 2], *Vzglyad. Nezavisimaya gazeta* [*View. Independent Newspaper*], 1 March. Available at: <https://vz.ru/columns/2008/3/1/148828.html> (Accessed: 26 June 2025).

Venuti, L. (1995) *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London, New York: Routledge.

Vodolazkin, E. (2020) *Sestra chetyrekh* [*The Sister of the Four*]. Moscow: AST. Available at: <https://surl.li/smebuf> (Accessed: 26 June 2025).

Информация об авторе: Наталия Кареновна Гончар-Ханджян — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры зарубежной литературы Ереванского государственного университета. Адрес: Республика Армения, 0025, Ереван, ул. Алека Манукяна, д. 1.

Information about the author: Nataliya K. Gonchar-Khanjyan — PhD in Philology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Foreign Literature, Yerevan State University. Address: 1 Alex Manoogian Str., Yerevan, 0025, Republic of Armenia.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 21.08.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 139–171.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 139–171.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-139-171

АНТИНОМИЧНОСТЬ В ТРАДИЦИИ ПОТЕБНИ И ЕЕ КРИТИКА ОТ ВЫГОТСКОГО ДО ДЕКОНСТРУКЦИИ

Александр Викторович Марков

Российский государственный гуманитарный
университет (РГГУ), Москва, Россия;

Институт мировой литературы
имени А. М. Горького (ИМЛИ РАН),
Москва, Россия, markovius@gmail.com



Аннотация. Статья исследует антиномичность искусства через призму работ Л. С. Выготского как первого опыта деконструкции традиционных представлений о психологии творчества. Анализируя детскую игру, стыд и фантазию, Выготский противопоставляет психоаналитическую модель предварительного наслаждения идее серийности в искусстве, где форма не маскирует, а развоплощает материал. Здесь Выготский оспаривает и гумбольдтианство Потебни, и другие версии символистского гумбольдтианства. Символистской аллегории Выготский противопоставил басню, в которой антиномия пережитого и воображаемого разрешается через повторяемость структур, что сближает подход Выготского с неокантианством, некоторыми вариантами символистской эстетики и континентальной философией. Обвинение Фрейда и

формалистов в гедонизме отразило состояние философии перед разделением на аналитическую и континентальную. Ссылки Выготского на Мейнонга показывают специфику его антиномизма с центральной антиномией пережитого и символического-реального-воображаемого, предвосхищающую концепции реальности во французской теории.



Ключевые слова: антиномия, антиномичность, деконструкция, символизм, серийность, психоанализ, басня, форма, аффект, противочувствие



Благодарности. Исследование выполнено в ИМЛИ им. А. М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00248, <https://rscf.ru/project/24-18-00248/>.



Ссылка для цитирования: Марков А. В. Антиномичность в традиции Потебни и ее критика от Выготского до деконструкции // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 139–171. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-139-171.

Literature. Philosophy. Religion

ANTINOMY IN POTEBNYA'S TRADITION:
VYGOTSKY'S CRITIQUE AND THE PATH TO DECONSTRUCTION

Alexander V. Markov

Russian State University for the Humanities (RGGU), Moscow, Russia;
A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
(IWL RAS), Moscow, Russia, markovius@gmail.com



Abstract. The article explores the antinomic nature of art through the lens of L. S. Vygotsky's works, as the first attempt to deconstruct traditional conceptions of the psychology of creativity. Analyzing children's play, shame, and fantasy, Vygotsky contrasts the psychoanalytic model of preliminary pleasure with the idea of seriality in art, where form does not mask but rather disembodies the material. Here, Vygotsky challenges both Potebnya's Humboldtianism and other versions of symbolist Humboldtianism. In place of the symbolist allegory, Vygotsky proposed the fable, in which the antinomy of the experienced and the imagined is resolved through the repetition of structures—an approach that aligns Vygotsky's thought with Neo-Kantianism,

certain strands of symbolist aesthetics, and continental philosophy. His critique of Freud and the formalists for hedonism reflects the state of philosophy prior to its division into analytic and continental traditions. Vygotsky's references to Meinong reveal the specificity of his antinomism, centered on the opposition between the experienced and the symbolic-real-imaginary, anticipating later conceptions of reality in French theory.



Keywords: antinomy, antinomicity, deconstruction, symbolism, seriality, psychoanalysis, fable, form, affect, counter-feeling



Acknowledgments. The work was done at A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the support of the grant of the Russian Science Foundation (RSF), project no. 24-18-00248, <https://rscf.ru/project/24-18-00248/>.



For citation: Markov, A. V. (2026) "Antinomy in Potebnya's Tradition: Vygotsky's Critique and the Path to Deconstruction", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 139–171. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-139-171.

Французская теория второй половины XX века радикально переосмыслила понятие реальности, трактуя ее не как данность, а как эффект языковых и символических структур. В трудах Лакана, Делёза и Деррида реальность оказывается нестабильным полем, где антиномии и противоречия — не ошибки мышления, а его условие. В отличие от классической континентальной философии, где противоречие часто рассматривалось как проблема, требующая диалектического снятия, французская теория (новая континентальная философия) видит в нем продуктивную силу, размыкающую смысл. Размыканием смысла мы называем раскрытие и усложнение семантической структуры, когда однозначный смысл перестает быть доминирующим и уступает место полисемии, многозначности, разрыву привычных логических связей, что открывает новые горизонты интерпретации. Наша статья исследует, как антиномичность искусства, анализируемая Выготским, предвосхищает подобные идеи, особенно в его полемике с Потебней и формалистами, и как у Выготского язык становится не просто средством выражения, но полем борьбы значений. Имеется в виду, что язык рассматривается не просто как средство коммуникации или передачи фиксированных значений, а как арена, в которой различные значения, интерпретации, идеологические и когнитивные установки сталкиваются, конкурируют и взаимодействуют, приводя к посто-

явному изменению смысла. Выготский предвосхищает французскую теорию в своей радикальной критике понятия значения в психоанализе, при этом принимая психоанализ как способ критики привычного понятия сознания.

В статье предпринимается не буквальное соотнесение Выготского с поздней французской деконструкцией, а историко-философское сопоставление, акцентирующее схожесть в подходах к понятию антиномии, неустойчивости смысла и динамике языка, что позволяет рассматривать Выготского как предвестника определенных идей, развитых в более полном объеме в деконструктивистской традиции. Хотя напрямую называть Выготского основоположником деконструкции было бы анахронизмом, в его критическом анализе мы вскрываем элементы ключевых идей деконструкции.

В «Психологии искусства» Выготский цитирует Фрейда: «Другое существенное отличие от игры Фрейд замечает в том, что ребенок никогда не стыдится своей игры и не скрывает своих игр от взрослых» [Выготский, 1968, с. 99]. Здесь детская игра противопоставляется взрослой постыдной фантазии. Выготский далее не обсуждает стыд, а только теорию предварительного наслаждения: «Ранк прямо говорит, что эстетическое удовольствие равно у художника, как и воспринимающего, есть только *Vorlust*, которое скрывает истинный источник удовольствия, чем обеспечивает и усиливает его основной эффект» [Выготский, 1968, с. 103]. Выготский отмечает, что тогда роль художественной формы сводится к предварительному наслаждению, и — можем продолжить — стыд тогда оказывается встречей с собственным стыдом, погружением в стыд. В этом Выготский и видит эклектизм, неэкономность психоанализа, получается, что стыд разменивается на стыд, обменивается на него, котируется им. Получается предельно эклектичная и неопределенная экономика стыда.

Вяч. Вс. Иванов, издатель рукописи Выготского, прокомментировал эти слова так: «Надо заметить, что есть случаи, говорящие как раз обратное. Дети часто стыдятся своих игр перед взрослыми и скрывают их, даже если ничего непозволительного в них нет. Особенно, когда ребенок играет во взрослого, присутствие постороннего мешает ему и заставляет смущаться. Видимо, в этом черта сходства игры с позднейшими фантазиями и глубоко интимный корень игры» [Выготский, 1968, с. 514]. Такая масочность напрямую связана у Выготского с режимами вовлеченности (режим вовлеченности — психологическая позиция, определяющая способ интериоризации и самоидентификации субъекта), ведущими к самоутверждению или самоотрицанию [Марков, Штайн, 2025]. Ребенок надевает маску как средство самоутверждения, но одновременно понимает ее ограниченность, что порождает чувство стыда не только за себя, но и за взрослого, которого он изображает.

На следующей странице Вяч. Вс. Иванов воспроизводит замечание С. М. Эйзенштейна на полях машинописи книги Выготского. К словам о басенном животном «оно есть раньше всего действующее лицо не в силу того или иного характера, а в силу общих свойств своей жизни» Эйзенштейн делает помету: «Верно и для комедии масок и для Елисаветинского театра» [Выготский, 1968, с. 515]. В традиции Эйзенштейна и Мейерхольда комедия масок рассматривается как форма театрального воплощения жизни, где игра строится на имитации жизненных структур, подобно шахматной партии. В этом жанре решающее значение приобретает либо «стыд», способный фиксировать конфликты и напряжения, либо «смех», который разрешает драматические моменты, создавая гармонию и завершенность театрального действия. Но замечательно, что общие свойства жизни подразумевают варьирование и повторение; мы можем возвращаться к этим общим свойствам, не стыдясь вторичности нового повторения, — и тем самым обосновываем сериальность как экономику постоянного воспроизводства опыта в противовес психоаналитической либидиной экономии.

Дети стыдятся своих игр, потому что они уже в масках игроков: они уже в очередном изводе, очередной серии, очередном повторении игры, — и маски на них только потому, что любому сериалу необходим, как мы увидим далее, вненаходимый антураж, создающий эффект реальности. Выготский в самом начале своего труда критикует Овсянико-Куликовского за рационализм, для которого познание, по сути, как для Фрейда, имеет в виду удовольствие от схватывания какого-то одного действия вместо дальнейшего разыгрывания игры для нахождения ее настоящих правил. «Таким образом, оказывается, что поэзия или искусство есть особый способ мышления, который в конце концов приводит к тому же самому, к чему приводит научное познание (объяснение ревности у Шекспира), но только другим путем» [Выготский, 1968, с. 48]. Выготский видит в этом некоторое бесстыдство, использование чужих художественных усилий: «Грубо говоря, Шекспир потрудился за нас, отыскивая к идее ревности соответствующий ей образ Отелло» [Выготский, 1968, с. 49].

Этому бесстыдству разового употребления Выготский противопоставляет конструктивное понимание того эмоционального эффекта, который дает искусство. Это не просто приятное сопровождение эмоций от содержания, но некоторый способ конструировать содержание, говоря, что и это произведение относится к художественной литературе, и это, и это. *Наблюдательности* Овсянико-Куликовского, который видел в искусстве игру, но не в масках, а, напротив, в предельной откровенности, в том, что ты буквально исповедуешься в своих чувствах внутренней формой, Выготский противопоставил се-

рийность, считывание Шекспира по шекспировским законам. Собственно, и формалистов он упрекает в гедонизме не из-за того, что они были гедонистами (они именно не были), а из-за того, что не мыслили серийно, создавали разовые, однократные изделия, срабатывающие на один выстрел.

Вяч. Вс. Иванов упрекает Выготского за слова: «Этот элементарный гедонизм — возврат к давно оставленному учению о наслаждении и удовольствии, которое мы получаем от созерцания красивых вещей, составляет едва ли не самое слабое место в психологической теории формализма» [Выготский, 1968, с. 86]. Он отмечает: «Теория элементарного гедонизма, критикуемая здесь Выготским, была развита лишь в ранних работах В. Б. Шкловского и не может быть отнесена ко всем формалистам в целом» [Выготский, 1968, с. 512]. Но заметим, что Выготский исходит из антиномии овеществления и развеществления: эстетизм овеществляет реальность, тогда как настоящее искусство ее развеществляет. Выготский говорит, что несостоятельность вещественного гедонизма «обнаружена в психологии с достоверностью естественнонаучной и даже математической истины» [Выготский, 1968, с. 86]. Никаких математических доказательств Выготский не приводит, а только экспериментально-психологические, ссылаясь на Фехнера, Вундта и других отцов экспериментальной психологии. Все они учили не доверять словесным показаниям испытуемого, что он получает удовольствие, потому что сам он не может объяснить причины этого удовольствия, не может его воспроизвести так, чтобы оно вновь стало фактом психики. Психическая жизнь столь сложна, столь сложны реакции на произведение искусства, что удовольствие просто теряется [Выготский, 1968, с. 89]. Это ни в коем случае нельзя назвать математическим доказательством, это доказательство, состоящее в том, что внутренняя психическая жизнь создает свою достоверность, и эта достоверность оказывается в силу ее сконструированности не менее несомненной, чем конструкции математики. В этом феноменологическом самовыявлении и самопредъявлении достоверности особенно не остается места для удовольствия как для задержки, отказа от явления и явленности. Выготский выступает здесь как радикальный феноменолог, радикальный конструктивист и радикальный формалист. К. Р. Кобрин удачно говорит о соединении сверхэстетизма с гедонизмом в советском проекте и что критика формалистского гедонизма у Выготского была радикализующей, а не морализующей [Кобрин, 1999, с. 63–64]. Об укорененности формализма в феноменологии подробно писали Виктория Файбышенко (на примере советской философии Ильенкова и Мамардашвили как практической феноменологии) [Файбышенко, 2013; 2017] и Анна Ямпольская (на примере русского формализма в контексте постфеноменологии) [Ямпольская, 2017; 2021].

Любым эффектам, которые находили символисты, авангардисты и формалисты, например настроениям, связанным со звуками, Выготский противопоставляет диалектику воплощения и развоплощения, как раз очень даже недоверчивую к человеческой натуре, — по сути, сериал, где «форма в конечном счете развоплощает тот материал, которым она оперирует» [Выготский, 1968, с. 86]. Это замечание, кажущееся просто указанием на рамки психологических исследований аффектов, происходящих при встрече с произведением, является и кратчайшей формулой сериала, где материал, который прежде должен был образовывать различные жизненные и речевые жанры, оказывается развоплощен в закономерностях ожидаемых повторений, распределенного аффекта, который уже заново собирает возбужденное воображение зрителя сериала.

При обосновании возможности мышления еще раз собрать опыт Выготский ссылается на Мейнонга, который показал, что при всей имитации мыслительных процессов в фантазии на самом деле фантазия идет через эмоциональное возбуждение, заставляющее еще и еще раз повторить опыт мышления: «Школа Мейнонга и других исследователей с достаточной глубиной показала, что воображение и фантазия должны рассматриваться как функции, обслуживающие нашу эмоциональную сферу, и что даже тогда, когда они обнаруживают внешнее сходство с мыслительными процессами, в корне этого мышления всегда лежит эмоция» [Выготский, 1968, с. 69]. Мейнонг оказывается теоретиком сериала, а он им и был. Как показывают авторы «Словаря непереводимостей» — крупнейшего достижения французской теории в начале XXI века, Мейнонг использовал принцип серии понятий при понимании условий «объективности» или «предметности» суждения [Cassin, 2004, p. 1105–1107], при соотнесении чистого объекта познания с родовидовыми привычками познания [Cassin, 2004, p. 1127] и при многих других операциях, которые в аналитической философии понимаются как строго логические и связанные с содержаниями сознания. Но на самом деле, как выявляет Барбара Кассен и ее команда, они представляют собой обусловливание условностей, создание тех условий для условностей наших представлений, которые могут сохранить антиномию переживания реальности и мышления о реальности, не подчиняя одно другому и тем самым избегая иллюзий, даже самых символически насыщенных и угодных символистской эстетике.

Понятие Мейнонга о том, что фантазия не беспредметна, как считали многие символисты, но предметна как способ постепенного, серийного подхода к предмету путем внутренних проб и ошибок, через создание эффекта реальности самим аффектом (вполне как в телесериале!), — не отпускает Выготского.

«Мейнонг предлагает различать суждения и допущения по признаку того, существует ли у нас убежденность в правильности этого акта» [Выготский, 1968, с. 265]. Принятие этой позиции Мейнонга как раз подразумевает, что наше суждение может быть ошибочным (мы можем принять куст за волка), но допущение при этом безошибочно (если человек бросился бежать, приняв куст за волка, то это допущение вполне соответствует правильной реакции). Собственно, сериал, серийность и подразумевает мозаику суждений и допущений, благодаря которой и возможны новые, не менее драматичные эпизоды. «Таким образом, мы видим, что чувство и фантазия являются не двумя отдельными друг от друга процессами, но, в сущности, одним и тем же процессом, и мы вправе смотреть на фантазию, как на центральное выражение эмоциональной реакции» [Выготский, 1968, с. 265]. Здесь уже *воображение* как эффект просто театрального действия, включающего вживание в ситуации, сопереживание и различные удовольствия, заменяется *сериалом фантазии*, где удовольствие просто остается некоторым ненужным остатком, промежутком между чувством и фантазией, — тогда как фантазия и позволяет реагировать как на отдельные явленные, предъявленные эпизоды, так и на ситуацию в целом. Здесь Выготский, как и Бахтин, стоит ближе к неокантианству, чем к феноменологии. Для него существенно не то, как искусство себя предъявило, но как оно может в своей противоречивости замкнуться в ситуацию, по отношению к которой наша фантазия, аффективно направленная, будет производить снятие антиномий.

Именно такое мейнонговское и неокантианское понимание отношения аффекта и воображения и обусловило выбор басни как предмета подробного рассмотрения. Это единственное искусство и единственный жанр, который удостоился в книге Выготского и подробного анализа, и подробного синтеза [Марков, 2023; Sosnovskaya, 2024]. И разложения на действия, за которыми стоят акторы, и синтеза действия, открывающего не только намерения акторов, но и намерения жанра (не сводимые к субъективным намерениям автора), и намерения имплицитного читателя. Здесь Выготский, в отличие от формалистов-феноменологов, стоит ближе всего к неокантианству и тогда начинавшейся аналитической философии, как у Мейнонга, потому что обсуждает не конструирование искусства при его выявлении и самопредъявлении в его намерениях (как у феноменологов и формалистов), но некоторые постоянные несводимости намерений к их реализациям, которые могут быть преодолены только через новое конструирование субъектности как раз в момент окончательного синтеза. Басня и оказывается конструированием субъектности не в момент распределения характеров, но в момент синтеза. С Потебней Выгот-

ский спорит, потому что для того басенное конструирование субъектности — лишь эпизод в общем языковом конструировании субъектности, поэтому гумбольдтовская антиномия *эргона* и *энергии* (ἔργον и ἐνέργεια) непреодолима. Выготский же настаивает на том, что эта антиномия преодолима, потому что в басне есть та серийность, которая и обеспечит ряд действий, некоторое их количество, при котором субъектность выстроена будет в каждой конкретной басне, в момент, когда мы ее поняли, когда эстетическая реакция состоялась. Говоря проще, антиномия эргона и энергии, восходящая к Гумбольдту и используемая Потебней, описывает напряженность между статичным содержанием (эргоном) и динамическим выражением, или энергией. В контексте басни это означает, что сюжет и мораль существуют не просто как фиксированные данные, а как живые, меняющиеся элементы, взаимодействующие с восприятием читателя, что порождает многозначность и неоднозначность художественного текста.

Эйзенштейн подхватил у Выготского идею, что басенный зверь как экзистенциальная инстанция, как маска и как фигура внутри структуры — это одно, единое, разумеется, при этом не говоря ничего о серийности или несерийности. Тем не менее и серийность, и антиномичность появляются в рассуждении Выготского о басенных зверях Крылова. Так, он прямо указывает, что для Крылова и его поэтической басни нормативно, чтобы части противоречили друг другу, и добавлять каких-то морально значимых подробностей к басне не надо: «Однако если мы рассмотрим поэтическую басню с точки зрения тех целей, которые она себе ставит, мы увидим, что это добавление к басне было бы полным уничтожением поэтического смысла» [Выготский, 1968, с. 147]. Это была бы, добавим, как вторая часть «Ивана Грозного» Эйзенштейна, с попыткой присовокупить однозначную характерологию и урок истории, чему сопротивлялась вся ткань поэтического кинематографа Эйзенштейна. Вместо этого Выготский, по сути дела, понимает поэтическую басню как сериальную, где мораль становится гэгем или любой другой необходимой для сериала перебивкой, которая и позволяет еще и еще раз переживать типичные ситуации: «Но еще легче показать, что мораль превращается у этих авторов в один из поэтических приемов, роль и значение которого определить несложно. Она играет большей частью роль или шуточного введения, или интермедии, или концовки, или, еще чаще, так называемой “литературной маски”» [Выготский, 1968, с. 148]. Благодаря интермедии, концовке или тонкой литературной маскировке поддерживается непрерывность повествования и его некоторый сериальный характер. Тем самым мораль и любая завершенность оказываются некоторой вненаходимой функцией

(если понимать вненаходимость в смысле М. М. Бахтина), поддерживая поэтическую игру, в которой эксперту несложно видеть вненаходимые начала и концы — но тем более она этими началами и концами вне сцены увлекает читателя или зрителя!

Слова «внутри нашей басни содержится логический порок» [Выготский, 1968, с. 144] Эйзенштейн комментирует (по-английски, как знак приватности записок) «True to any art» [Выготский, 1968, с. 516]. Но это слова Потебни, которые цитирует Выготский. Потебня приводит пример басни, где есть две части, противоречащие друг другу: первая сообщает, что природные стихии сильнее человека, а вторая — что разумный герой сильнее любых стихий. Выготский не согласен с Потебней только в том, что считает это не частным случаем, а общим законом басенного жанра, который в конце концов в стремлении ко всеобщности должен стать поэтической басней: «И в самом деле, всякая басня, заключающая в себе больше одного действия, больше одного мотива, непременно будет уже обладать несколькими выводами и заключать в себе логический порок» [Выготский, 1968, с. 145]. При этом у самой этой фразы логических порока целых два: непонятно, 1) находятся ли «больше одного действия» и «больше одного мотива» в отношениях конъюнкции или дизъюнкции, и 2) следует ли понимать «несколько» как генерализацию «два» в противоположность «один», или же как «любое число более одного», или же «любое число более двух». Ответ на это дается только при анализе конкретных басен.

Говоря совсем просто, Потебня указывает на внутреннюю логическую противоречивость басен, когда разные их части могут выражать взаимоисключающие позиции — например, что природные стихии сильнее человека и, одновременно, что разумный герой превосходит любую стихию. Выготский расширяет эту идею, утверждая, что подобная антиномия не является случайностью, а представляет собой структурный закон басенного жанра, в котором несколько мотивов и действий формируют сложное и неоднозначное художественное целое.

Пока замечу, что движение от прозаической (анекдотической) басни к поэтической басне для Выготского необходимо, чтобы сохранить антиномии, не подчиняя их аллегории, даже утонченной аллегории символистов, но сделать все элементы басни работающими на главную антиномию — между пережитым опытом и жизненным запросом на новый опыт. Эта антиномия есть уже не просто антиномия эргона и энергии, как у Гумбольдта и Потебни, но более широкая антиномия иллюстративного отношения к собственному пережитому или узнанному и неиллюстративного использования любых элементов,

которые драматизируются, или лиризируются, или эпицизируются по своим законам, создавая потенциально бесконечный сериал, который и можно смотреть не отрываясь. Как пишет сам Выготский, «в басне заложено зерно лирики, эпоса и драмы», «герои басни такие же прототипы всякого героя эпического и драматического, как все другие элементы построения басни» [Выготский, 1968, с. 133]. Тем самым мы оказываемся внутри главной антиномии, антиномии *характера как уже известного опыта и окраски ситуации, которая всякий раз серийно открывает нас самих неизвестному опыту*: «Мы видим, что здесь выбор животных определяется не столько их характером, сколько той эмоциональной краской, которой обладает каждый из них» [Выготский, 1968, с. 133].

Напомню, что Потебня решает в книге «Из лекций по теории словесности» вопрос о том, что же делает басня, через гумбольдтовскую антиномию эргона и энергии. Это видно уже по первым рассуждениям в его главе о басне. «Для нас читателей, а не изобретателей басни, находить в нашей собственной жизни во время нашего чтения случаи, к которым применяется басня, очень трудно, иногда невозможно; может быть, подобных случаев наша жизнь не представляет. Примененная к действительным случаям, вроде указанных мною прежде, басня действует мгновенно или вовсе не действует, если она не понята или дурна» [Потебня, 1892, с. 79]. То есть басня есть некоторая *тень эргона*, она во всем практична и если совпадает с каким-то случаем, то совпадает с ним полностью, а не через ряд домыслов, художественных опосредований или подспорья воображения. Но одновременно она *тень энергии*, то есть она развивается всегда так, в качестве смыслового ядра опыта, что никакой конкретный опыт не совпадет с ней даже в своем горизонте. Потебня поэтому, опираясь на гумбольдтовскую антиномию, приходит к радикальным выводам: мы запоминаем басни не потому, что они как-то соответствуют нашему опыту, но потому, что надо сформировать своеобразную матрицу басенных сюжетов, чтобы в нужный момент вынуть оттуда то, что будет соответствовать прежде не испытанному нами опыту. «Если в нашей жизни нет случаев, к которым мы можем применить басню, то мы не можем почувствовать ее годность; и если мы хотим оценить ее годность, то мы должны поискать в своей памяти таких случаев, к которым можно применить ее. (...) Встретится подобный случай в жизни, что басня может пригодиться, но мы ее не знаем. На этом основывается педагогическое правило, что надо делать запас таких образов в отвлеченном виде, которые мы можем на самом деле применять» [Потебня, 1892, с. 80]. Получается применение мгновенное, легкое, не серийное.

Флоренский, реферируя труды Потебни, выделяет четыре антиномии языка: антиномия объективности и субъективности слова; антиномия речи и понимания; антиномия свободы и необходимости; антиномия индивидуума и народа [Флоренский, 2000, с. 144–145]. Нетрудно заметить, что первая и вторая могут быть сведены к единой антиномии эргона и энергии, то есть данности и ситуативного употребления, которая меняет когнитивные привычки, а значит, и сам язык. А третья и четвертая могут быть сведены к антиномии досознательного и сознательного, если под сознанием понимать осознанное социальное действие. При этом Флоренский, много и поэтично говоря об антиномии эргона и энергии как антиномии мертвого и живого, частного и общего и т. д., по сути сводит третью и четвертую антиномии к происхождению языка (φύσει или θέσει), а не к его реальному функционированию. В конце концов, Флоренский, стремившийся к синтезу авангарда и символизма [Мирошниченко, 2022; Жукова, 2023], представляет язык как спектакль, сопротивляющийся всякой серийности:

Язык — важный и монументальный — огромное лоно мысли человеческой, среда, в которой движемся, воздух, которым дышим. Но это он же — лепечущая затаенность наша, трепетное сердце младенца, сокровенная песнь нашей внутренности, душа души в нас. Мы дорожим языком, поскольку признаем его объективным, данным нам, как бы наложенным на нас условием нашей жизни; но говорим воистину лишь тогда мы, когда мы же, сами, заново переплавив язык до малейших его изгибов, заново отливаем его по себе, однако продолжая всецело верить в его объективность. И мы правы: ибо личная наша мысль опирается не на уединенный разум, коего самого по себе во все нет, но на Разум Соборный, на вселенский Λόγος, и слово индивидуальное выговаривается не другой деятельностью, чем та, которая рождает и растит самый язык. Нет индивидуального языка, который не был бы вселенским в основе своей; нет вселенского языка, который бы не был в своем явлении — индивидуальным.

[Флоренский, 2000, с. 153]

Соборный Разум (в таком значении это авторский термин Флоренского, хотя имел он в то время и другие значения, например демократическое церковное управление в противовес епископальному) — чем не «запас образов в отвлеченном виде», по Потебне! Флоренский использует ту же схему, что и Потебня, говоря о несоотнесении басни с реально пережитым: мы никогда не знаем прагматику отдельных вещей в «воздухе, которым мы дышим», но долж-

ны в «лепечущей затаенности» создать некоторый запас, чтобы «душа души» мгновенно отреагировала на новые вызовы познания. Здесь антиномия пережитого и возможного снимается «душой души», при этом сохраняются антиномии, существенные для символистского и аллегорического мышления, — тогда как для Выготского было важно не производить снятие этой антиномии. Этим он предвосхитил континентальную философию и французскую теорию, где, в отличие от аналитической философии, понимающей возможное как содержание сознания, возможное как раз реально и постоянно ставит под вопрос пережитое, деконструирует его, атакует, детерриториализирует и производит с ним разные подобные вещи — в этом сходятся Делёз и Бадью, Кристева и Деррида.

Итак, говоря просто, Соборный Разум, используемый Флоренским в особом, авторском смысле (отличном от его прочих значений, например демократического церковного управления), близок к понятию Потебни о необходимости иметь некоторый абстрактный «запас образов» для мгновенного реагирования души на новые вызовы познания. Оба подхода рассматривают символическую память как основу для актуализации опыта в новых контекстах. Флоренский стремится к снятию антиномии между пережитым опытом и возможным через концепцию «души души», создающей цельность и гармонию символического мышления. В противоположность этому Выготскому важно сохранить и даже усилить эту антиномию, рассматривая ее как продуктивное поле для творчества и критики традиционных представлений о сознании. Его подход предвосхищает континентальную философию и французскую теорию, в которых разрыв и нестабильность смысла рассматриваются как условия их формирования.

Флоренский много до этого, реферируя и цитируя Гумбольдта, говорил об упорстве создания языка, о языкотворчестве, об упорных и неотступных попытках создания даже фонетики носителями языка. При этом он заключает, что язык «предстоит духу как целое» и «по-мгновенно творится духом» [Флоренский, 2000, с. 153]. То есть все усилия, повторения, пробы, которые были существенны для Гумбольдта, куда-то улечиваются вместе с серийностью (если только ее не видеть в неологизме «по-мгновенно», говорящем все же о связи Флоренского с русским авангардом). Появляется феноменология затаенности, где сделанность равнозначна незнанию о происходящем, а энергия — определенная иллюзорная вера, вера в объективность языка несмотря на субъективные употребления, как, по Потебне, мы верим в общезначимость басни несмотря на совершенно субъективный произвол и непредсказуемость ее морального употребления. Флоренский описывает язык

как процесс, подчеркивая его целостность и непредсказуемость. При этом возникает феноменология затаенности, где кажущееся сделанным слово все еще остается неизвестным субъекту, а вера в объективность языка сосуществует с его субъективными употреблениями. Такая позиция подчеркивает напряженность между неизбежным языковым повторением и творческим обновлением.

Как тонко заметил В. В. Биbihин:

Если бы он не знал, что такое единство, он бы не увидел разницы между единством и расколом, раскол казался бы ему так сказать единственной данностью и значит во всяком случае не расколом. Стало быть в рассудке есть неким образом — причем опережающим образом, как самое раннее, предшествующее всему, — знание, что такое цельность, единство, нераскол, согласие. (...) Флоренский спешит. Он не замечает первого, исходного в рассудке. Он так легко готов расстаться с рассудком, потому что не знает с чем расстается. Он расстается как раз с той цельностью, которая ему видится только в конце его порыва, когда она на самом деле была уже и в начале.

[Биbihин, 2008, с. 26]

Видение целостности в конце порыва — типичный потебнианский ход — когда мы убедились, что правильно применили басню с ее моралью, мы понимаем и общий смысл наших басенных знаний. А дальше у Потебни само зеркало сознания и оказывается поэзией как вместилищем всякого опыта. Биbihин уже рассуждает как прочитавший Выготского, Бахтина и, главное, французских теоретиков, то есть всех, кто феноменологию применили для критики понятия переживания — что и делала французская постфеноменология от Мерло-Понти до наших дней [Шолохова, Ямпольская, 2014]. Он делает ход деконструкции, показывая, конечно, не собственное устройство рассудка (это задача философии сознания, а не континентальной философии!), а возможность говорить о переживании в жизненном мире.

Выготский разрешает противоречия такой метафизики *эргона* и *энергии*, просто вводя некоторую мейнонговскую серийность при интерпретации каждой басни. Этому посвящена глава VI его книги [Выготский, 1968, с. 155–176], и для удобства мы объединили рассуждения и выводы в таблицу, чтобы показать, как Выготский постепенно усиливает мысль о серийности басни:

Таблица 1. Интерпретация басен Крылова Вygотским с точки зрения поэтической серийности
(При составлении таблицы для обработки данных использовалась нейросеть DeepSeek.)

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Ворона и Лисица»	Конфликт между моралью (лесть гнусна) и поэтическим восприятием (лесть остроумна). «Мы с удивлением узнаем, что существуют сведения, по которым Крылов уподоблял сам себя этой лисице...» «...у читателя создается впечатление совершенно обратное тому, которое подготовила мораль...» «...Ворона наказана по заслугам, а Лисица чрезвычайно остроумно проучила ее».	1. Картинность описания: «...у Вороны от радости в зобу дыханье сперло...» 2. Двойственность восприятия (лесть как издевательство): «Какие перушки! какой носок!» 3. Ритм и интонация: «...от тона каждого стиха, от каждой рифмы, от характера каждого слова».	1. Повторение лесты-издевательства: «Голубушка, как хороша! Ну что за шейка, что за глазки!..» 2. Контраст между моралью и сюжетом: «...наша мысль направлена на то, что лесть гнусна, вредна, но чувство воспринимает лисицу как победителя». 3. Исключение морализаторского финала (в отличие от Лафонтена): «Крылов смело отбрасывает заключительную часть басни...»
«Волк и Ягненок»	Конфликт между формальной моралью («У сильного всегда бессильный виноват») и драматической иронией (Ягненок побеждает в споре, но гибнет). «...басня развивается все время в двух планах: в одном плане юридических препирательств... Ягненок торжествует. Но параллельно с этим... каждый новый ответ Ягненка... приближает его к гибели». «...момент победы в одном плане означает момент поражения в другом».	1. Юридическая риторика: «Когда светлейший Волк позволит, / Осмелюсь я донести...» (ирония через почтительность). 2. Нарастание гнева Волка: «...каждый новый аргумент волка делается все более и более гневным...» 3. Контраст силы и слабости: «Дистанция между ничтожеством Ягненка и всемогуществом Волка показана... с необычайной убедительностью чувства...»	1. Повторение ложных обвинений: Волк выдвигает новые претензии («ты мутишь воду», «ты меня бранил»), а Ягненок их опровергает. 2. Нарастание иронии: чем логичнее ответы Ягненка, тем очевиднее его обреченность («...казалось бы, он окончательно спасся от гибели, — тогда его гибель обнаруживается...»). 3. Двойное восприятие: читатель одновременно видит победу Ягненка в споре и его поражение в реальности — этот контраст повторяется в каждом диалоге.

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Синица»	Конфликт между формальной моралью («Не хвались делом, не сведи конца») и абсурдностью затеи («сжечь море»), которая изначально невозможна. «...смысл этого образа — Синица хочет зажечь море — заключается вовсе не в том, что Синица похвасталась, не доведя дело до конца, а в самой грандиозной невозможности того предприятия, которое она затеяла». «Речь, следовательно, идет действительно о непосильном предприятии...»	1. Гипербола и абсурд: «Как будет Океан и жарко ли гореть» — реализация заведомо невозможного. 2. Ирония через серьезный тон: «Крылов... заставляет зрителя переживать как реальные в ожидании этого чуда». 3. Саркастическое описание зрителей: «Охотники... с ложками явились к берегам, / Чтоб похлепать ухи такой богатой...»	1. Повторение ожидания «чуда»: «Молчит и, на море глаза уставя, ждет...» → «Вот закипит, вот тотчас загорится!» → «Не тут-то: море не горит». 2. Контраст между грандиозностью замысла и ничтожностью результата: «Наделала Синица славы, / А море не зажгла». 3. Двойственность восприятия: читатель понимает абсурдность затеи, но описание сделано так серьезно, что создается комический эффект.
«Два голубя»	Конфликт между жанровыми ожиданиями (басня как сатира) и сентиментальным повествованием (история любви и разлуки). «...взамен классического злорадства, которым обычно сопровождается нравоучительный вывод, эта басня питает свою мораль на сентиментальном чувстве умиления, жалости и грусти». «...это единственная любовная история, рассказанная в басне».	1. Сентиментальный стиль: «Где видишь одного, другой уж, верно, там; / И радость и печаль — все было пополам» (поэтика романтической привязанности). 2. Лирические описания природы: «Под ним, как океан, синеет степь кругом» (прием, чуждый традиционной басне). 3. Драматизация разлуки: «Хоть подожди весны лететь в такую даль...» — мотив тревоги и предчувствия.	1. Повторение мотива неразлучности: «Где видишь одного, другой уж, верно, там» → «И радость и печаль — все было пополам». 2. Контраст между жанрами: басня использует приемы сентиментальной повести (описание чувств, природа как отражение эмоций). 3. Отсутствие традиционной морализации: вместо сатиры — сочувствие к героям, что повторяется в тоне всего повествования.

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Стрекоза и Муравей»	Конфликт между формальной моралью (трудолюбие vs легкомыслие) и эмоциональным восприятием (симпатия к Стрекозе). «Детское чувство ответило на построение басни... истинной героиней всего этого небольшого рассказа является именно Стрекоза, а не Муравей». «Вся сила басни заключается в том контрасте... картины прежнего веселья и беззаботности сопоставляются... с картинами теперешнего несчастья».	1. Ритмический контраст: переход на хорей («Благодаря этим хорей... сами стихи как бы прыгают») для изображения Стрекозы. 2. Двойственность восприятия: слово «попляши» объединяет два плана: буквальный (веселье) и символический (гибель). 3. Контрастные образы: яркие описания лета («Я без души / Лето целое все пела») vs сухой тон Муравья.	1. Повторение мотива контраста: чередование воспоминаний о лете и реальности зимы. 2. Двусмысленность финала: фраза «Так поди же, попляши!» повторяет и усиливает двойственность. 3. Ритмическое подчеркивание: хореический размер постоянно напоминает о «попрыгунье»-Стрекозе.
«Осел и Соловей»	Конфликт между искусством (Соловей) и невежественной критикой (Осел), представленный через контраст двух миров — утонченного и грубого. «Вся басня построена на противопоставлении... пасторальной идиллии Соловья и резкого диссонанса Петушиного крика». «Истинный смысл... заключается не в изображении суда невежды, а в противоборстве двух противоположных планов».	1. Контрастные образы: Соловей: «томная свирель», «сладкогласие», пасторальные образы («пастух им любовался»). Петух: резкий диссонанс, «пронзительный крик». 2. Ирония через гиперболу: чрезмерно сладкое описание Соловья («прилегли стада») подчеркивает абсурдность Ослиной оценки. 3. Символическое противопоставление: Соловей (искусство) vs Петух (грубая реальность).	1. Повторение контраста: чередование утонченных описаний («чуть-чуть дыша, пастух им любовался») и грубых оценок («Петухом бы лучше пел»). 2. Нарастание иронии: Осел называет Соловья «дружище», «великий мастерище», что подготавливает финальный диссонанс. 3. Кульминация в финале: резкий переход от пасторали к грубой реальности через упоминание Петуха.

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Демьянова уха»	Конфликт между показным гостеприимством (Демьян) и реальным мучением (гость), где доброта превращается в свою противоположность. «Демьян... все добрее и добрее к своему гостю, но... он все больше и больше становится мучителем своего гостя». «Реплика его имеет два совершенно противоположных психологических значения».	1. Гиперболизация: чрезмерное гостеприимство («ешь до дна») доведено до абсурда. 2. Двойственность реплик: каждое приглашение означает и доброту, и мучительство. 3. Комизм ситуации: нарастание нелепости (от первой до последней ложки).	1. Повторение приглашений: многократное «ешь до дна» усиливает комический эффект. 2. Нарастание конфликта: с каждой новой тарелкой контраст между гостеприимством и мучением усиливается. 3. Кульминация в финале: бегство гостя — точка, где оба плана окончательно сливаются.
«Тришкин кафтан»	Двойственность действий Тришки: каждое решение (заплата) одновременно усугубляет проблему (новая прореха). «Всякая заплата, которую кладет Тришка, есть одновременно новая прореха, и совершенно равномерно с каждой новой заплатой растет и прореха». Конфликт в том, что Тришка одновременно и герой (ловкий, находчивый), и антигерой (нелепый, разрушающий свой кафтан).	1. Контрастное чередование действий: «Получается действительно сказочное чередование кромсания и починки кафтана». 2. Ирония и двойной смысл: «И весел Тришка мой, / хоть носит он кафтан такой, / которого длиннее и камзолы» — финал подчеркивает абсурдность ситуации. 3. Ритмичность и нарастание: каждая новая заплата усиливает комический эффект.	1. Повторяющаяся структура: каждый шаг Тришки — заплата → прореха, что создает ритмичное нарастание абсурда. 2. Кульминация в финале: «Кафтан окончательно починен и вместе с тем окончательно испорчен» — двойственность доведена до предела. 3. Сказочный повтор: как в фольклоре, действия Тришки цикличны, что усиливает комизм.

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Пожар и Алмаз»	Противоречие между декларируемым моральным смыслом (прославление Алмаза) и скрытым восхищением пожаром. «Крылов любил пожары... его личное пристрастие идет вразрез с тем общим смыслом, который он придает своей басне». Конфликт в том, что Пожар (разрушительная стихия) описан с эстетическим восторгом, а Алмаз (добродетель) — лишь как абстрактная мораль.	1. Яркие, динамичные описания пожара: «... описан со всем величием и окраской восторженного чувства». 2. Диалог-соствязание: «Сказал Огонь: “Как ты, со всей своей игрой, / Ничтожен предомной!”» — спор придает драматизм. 3. Контраст образов: Алмаз — статичен, Пожар — яростен и живописен.	1. Повторение мотива гибели в пылу: «Чем ты яростней пылаешь, тем ближе к концу» — это не только о пожаре, но и о структуре басни в целом. 2. Нарастание эмоционального описания пожара (вопреки морали). 3. Двойственность в каждой фразе: даже осуждение пожара («и чем ты яростней...») звучит как предупреждение о неизбежности конца, что придает трагизм.
«Мор зверей»	Конфликт между лицемерным самооправданием хищников и искренним самообвинением Вола, приводящий к трагической несправедливости: «Два плана нашей басни: сначала идет картина необычайного свирепства смерти... звери начинают каяться... речи зверей разворачиваются в плане лицемерного преуменьшения своих грехов».	1. Эпический стиль описания мора: «Смерть рыщет по полям, по рвам, по высям гор» — сравнение с эпической поэмой. 2. Контраст речей: лицемерные оправдания хищников («Поверь, что это честь большая для овец...») vs патетическое покаяние Вола («И мы грешны...») 3. Звукопись в речи Вола: «мычит», «протяжные звуки» создают эффект искренности.	1. Повторяющаяся структура покаяний: каждое животное дает образец лицемерия, пока не появляется Вол. 2. Нарастание контраста: от явного лицемерия Льва («Овечек бедненьких — за что? — совсем безвинно / Дирал бесчинно») к абсолютной искренности Вола. 3. Финал-парадокс: «Приговорили — / И на костер Вола взвалили» — объединяет оба плана (героизм и лицемерие).

Название басни	Структура конфликта	Поэтические приемы	Повторяемость приемов
«Волк на псарне»	Конфликт между реальным положением Волка (загнанного хищника) и его риторикой (величавого переговорщика). «Полное противоречие между двумя планами: глазами он хочет всех съесть — словами обещает покровительство». Трагический парадокс: гибель Волка одновременно является и его высшим моментом величия.	1. Контраст динамики описаний: — хаос псарни («вмиг ворота на запор... Бегут: иной с дубьем, иной с ружьем»); — статичность Волка («Сидит, прижавшись в угол задом...») с переходом к торжественной речи («И начал так: “Друзья...”»). 2. Противопоставление языков: — возвышенный стиль волка («волчьей клятвой утверждаю»); — просторечие ловчего («сосед», «приятель»). 3. Звуковая символика: контраст звуков «р» (сер) и «д» (сед) как фонетическое воплощение конфликта.	1. Повторение мотива двойственности: Волк физически загнан, но риторически доминирует. 2. Нарастание иронии: каждое слово Волка («мириться», «общий лад») контрастирует с реальной ситуацией. 3. Финал-катастрофа: объединение планов в одной строке — «мировая» через смерть: «снявши шкуру с них долой» (договор = уничтожение).

При рассмотрении этой таблицы мы видим, что упрощенное понимание концепции Выготского как нарастающего «противочувствия», столкновения двух противоположных аффективных планов, заставляющего понять отличие «искусства» от жизненных уроков, не подтверждается самим его «синтезом». На самом деле итогом оказывается не только точка отличия искусства от жизни, но и повторяемость. Давайте еще раз внимательно прочтем эту таблицу, и тогда мы увидим, что даже если принцип сериализации, то есть варьирующего повторения одного и того же мотива, потенциально бесконечного, не реализуется в колонке 4, то он реализуется в колонке 3, и наоборот. В одной из двух колонок всегда будет двойственность, раздвоенность, неразрешимое противопоставление начал, а в другой — цельность развязки, что отражает художественную дилемму между фиксацией смысла и открытостью воображения. И это, по Выготскому, не просто стечение приемов, контраста рядом с

символической эстетической цельностью, а необходимая реализация фантазийной структуры басни, если понимать фантазию по Мейнонгу. Не символизм масок и маскировок, а авангард срывания масок. В одной из этих колонок мы действительно применительно к каждой басне находим точку схождения поэтических переживаний, но в другой — всегда амплификацию, нарастание, потенциально бесконечное расширение возможностей человеческого воображения, которое в конкретных своих реализациях может оказаться глупостью, узостью или, наоборот, предусмотрительностью. Усиление и торопление эмоциональной развязки в одной из двух колонок означает всегда неторопливость в другой, чистую художественность, растворение в каком-то приеме как в пережитом и переживаемом одновременно. Только так сохраняется антиномизм между житейским опытом и безграничными возможностями воображения. Здесь басня Крылова вполне соответствует буржуазной драме, о чем мы скажем весьма скоро.

Выготский пишет о поэтической басне как о механизме двуликости, где двусмысленности речевые (дискурсивные) оказываются лишь эффектом начальной аффективной структуры, которая и определяет переключения между лицами, всякий раз опережающими переключения между событиями. Эта двуликость позволяет воспринимающему субъекту удерживать напряженность смысла, не сводя эмоцию к однозначному суждению. Как действительные, так и возможные события отстают от той аффективной структуры искусства, которую Выготский и называет знаменитым термином «противочувствие» и которая означает включение воспринимающего искусство субъекта в событийные ряды искусства, при котором этот воспринимающий субъект не может встать на позицию как поспешного суждения, так и отказа от суждения в пользу «заражения» или какой-то еще структуры однонаправленной аффектации. Рассматривая сложную структуру наблюдаемой эмпатии современных читателей по отношению к Стрекозе и Муравью (никто не становится однозначно на сторону Муравья, хотя фабула басни и начальный жанр поучительной истории означал, что правота Муравья прямо отвечает любым порядкам житейского опыта, и действительным, и возможным, что нельзя переиграть житейское, — об этом писала и Фрейдсберг), Выготский пишет так, что читательское восприятие как бы сразу смотрит с двух сторон: на сцену, где есть возмездие, и за кулисы, где есть возможности состояться характеру и его творчеству.

Мы могли бы сказать так, как прежде, что мы воспринимаем басню все время в двух планах, что сама стрекоза все время перед нами поворачивается то одним, то другим своим лицом и злая тоска в этой басне так легко перепры-

гивает на мягкую резвость, что басня благодаря этому получает возможность развить свое противочувствие, которое лежит у нее в основе. Можно показать, что по мере усиления одной картины сейчас же усиливается и противоположная. Всякий вопрос муравья, напоминающий о теперешнем бедствии, перебивается как раз обратным по смыслу восторженным рассказом стрекозы, и муравей нужен, конечно, только для того, чтобы довести эту двойственность до апогея и там обернуть ее в замечательной двусмысленности.

[Выготский, 1968, с. 162]

Выше Выготский говорит о специфике комизма Крылова, в том числе в басенной морали: «Здесь совершенно явно басня рассказывается в приеме литературной маски, и, если взять ту мораль, которую автор выводит из своей басни, мы увидим, что она ни в малой степени не вытекает из самого рассказа и скорей служит шуточным дополнением к тону всего рассказа» [Выготский, 1968, с. 149]. Тем самым стилистика Крылова вполне напоминает остроумие по Фрейду: остроумие относится к общему ценностному настрою жизни, оговорки выдают эти ценностные установки, но при этом никакое действие в жизни, никакой нарратив перед психоаналитиком, опирающийся на события действительной жизни, не порождает этого остроумия сам по себе. Только где у Фрейда имеется в виду действительность психических механизмов, у Выготского — маски вполне в эйзенштейновском смысле как некоторые дополнения к биологическим механизмам адаптации человека к обстоятельствам. Но это дополнение как раз и мешает подчинить киносюжет кинофабуле.

Критика Выготским психоанализа примечательна еще в одном отношении. Для него психоанализ хаотизирует героя. Герой, реальный или вымышленный, реализуя поверхностное удовольствие, слишком рано становится зеркалом самого себя, из-за чего последующие аффекты реализуются хаотически. Вывод Выготского заключается в том, что психоанализ, концентрируясь на удовольствии и наслаждении, формирует героя как отражение собственного либидозного Я, что приводит к механическому воспроизведению эмоциональных реакций за счет формальных структур, таких как ритм и рифма. Это, по мнению Выготского, создает статичный фасад, скрывающий подлинную динамику художественного переживания. Замечательно, что, критикуя Фрейда, Выготский употребляет слова «наслаждение» и «удовольствие» как синонимы. «Таким образом, и Фрейд спотыкается на том же самом месте о пресловутое художественное наслаждение. (...) Однако при анализе этого удовольствия теория впадает в невероятный эклектизм» [Выготский, 1968, с. 103], хотя любой психоаналитик разводит Lustprinzip как либидозное действие и наслаждение

как Lust в смысле Wollust [Cassin, 2004, p. 952], как некоторую субстантивацию самих условий его реализации. Грамматическая двусмысленность «Lust», что это, скорее факт или скорее процесс, привела во французской традиции к резкому противопоставлению удовольствия и наслаждения (*jouissance*), как у Лакана и его школы, где наслаждение оказывается страшным, разрушительным принципом, соответствующим «возвышенному», а не «прекрасному» по Канту [Cassin, 2004, p. 956]. Выготский пишет, что психоанализ делает участника либидозного действия тем, кто смотрит в зеркало героя, и тем самым механизует свои аффекты за счет отдельных свойств формы, вроде ритма и рифмы. Экономия аффекта, которая заставляет эмоцию художника «медленно и закономерно повышаться (...) оказывается источником наслаждения. Другим источником оказывается экономия мысли, которая, сберегая энергию при восприятии художественного произведения, опять-таки источает удовольствие. (...) Но и это удовольствие, оказывается, опять дробится на целый ряд отдельных форм: так, например, удовольствие от ритма объясняется и тем, что ритм издавна служит средством для облегчения работы, и тем, что важнейшие формы сексуального действия и сам половой акт ритмичны» [Выготский, 1968, с. 104].

Здесь Выготский ссылается не на Фрейда, а на «психотехнику» Мюнстерберга, но понимая ее не как экспериментальное изучение ритмов, а как выработку тех метафор, метонимий и прочих тропов, в которых психоанализ и обретет свою полногласную артикуляцию. Такая выработка в психоанализе, считает Выготский, производит не жизненный ритм, а исключительно маскирующий фасад, то есть предельно статичную риторiku, обустроенную героем, которую легко принимает читатель: «Все эти источники переплетаются в самой пестрой и ничем не обоснованной связи и в целом оказываются совершенно бессильными объяснить значение и действие художественной формы. Она объясняется только как фасад, за которым скрыто действительное наслаждение» [Выготский, 1968, с. 104]. То есть настоящей антиномии и драматизма не происходит, не происходит и противочувствия.

В 1887 году, как раз когда Фрейд осваивал метод суггестии Ипполита Бернхейма, превращая гипнотическую практику в психоаналитическую, В. О. Ключевский опубликовал лекцию к 50-летию со дня гибели Пушкина — «Евгений Онегин и его предки». Он говорит, что для его поколения «Евгений Онегин» не был классикой, которая комментируется, получает нейтрализующий комментарий, от «Слова о полку Игореве» до «Недоросля», но не был и актуальной литературой, которая, как романы Тургенева, обсуждается в связи с делами современности.

При первом чтении мы беззащитно отдавались обаянию стиха, описаний природы, задушевности лирических отступлений, любовались подробностями, составлявшими декорации драмы, разыгранной в романе, не обращая особенного внимания на самую драму. Потом, перечитывая роман, мы стали вдумываться и в эту драму, в ее несложную фабулу и трагическую развязку, задавать себе вопросы и из ответов на них извлекать житейские правила. (...) Может быть, такое отношение к роману было педагогическим недосмотром наших воспитателей или нашим эстетическим пороком; может быть, это было только преждевременным и излишним напряжением эстетического чувства, предохранившим нас от многих действительных пороков.

[Ключевский, 1887, с. 291]

Ключевский предлагает психоаналитическое чтение, от непосредственного удовольствия при первом чтении к резкому отстранению от удовольствия при втором, что и позволяет быть умеренными, не поступать, как Онегин, с другими людьми и с собой. Получается, что литературный опыт развивается от первоначального непосредственного наслаждения к более отстраненному и критическому осмыслению, что позволяет усвоить житейские уроки. Такой процесс близок к идеям Выготского о сохранении антиномии между непосредственным переживанием и воображением, формирующей динамическую сериальность восприятия.

Ключевский одобряет в своем опыте знакомства с Пушкиным как раз то, что Выготский не одобряет в психоанализе: «Наслаждение составляет только одновременное соединение двух противоположных сознаний: мы видим и переживаем трагедию, но сейчас же соображаем, что это происходит не в самом деле, что это только кажется. И в таком переходе от одного сознания к другому и заключается основной источник наслаждения. Спрашивается, почему всякий другой, не художественный рассказ не может исполнить той же самой роли?» [Выготский, 1968, с. 105]. Выготский указывает на современную ему индустрию бульварной литературной продукции, но Ключевский дает ответ: потому что роман Пушкина «не был для нас только роман в стихах, случайное и мимолетное литературное впечатление; это было событие нашей молодости, наша биографическая черта, перелом развития, как выход из школы или первая любовь» [Ключевский, 1887, с. 292]. Это вполне напоминает как раз сохранение антиномии пережитого и фантазии у Выготского — постоянная первая любовь как пережитое, серийное, в сценах вроде выхода из школы, и столь же постоянная фантазия, которая превращает литературные впечатления в конструирование поэтических возможностей для самой истории.

Онегин для Ключевского, как басенные животные для Выготского, не может быть сведен ни к индивидуальному психологическому профилю, требующему интерпретации, ни к типу, который непосредственно вторгается и как бы живет среди нас. «Далее мы увидели, что это не столько тип, сколько гримаса, не столько характер, сколько поза, и притом чрезвычайно неловкая и фальшивая, созданная целым рядом предшествовавших поз, все таких же неловких и фальшивых» [Ключевский, 1887, с. 292]. Выготский точно так же говорит об Онегине как о ложном герое трагического романа, ложность которого оказывается конструктивной, при этом уточняя, что позой поведение Онегина видится не столько исходя из устройства светского общества, сколько исходя из конструкции чувственности в романе: «Но окончательно эта уверенность в том, что Онегин никогда не сделается героем трагического романа, овладевает нами, когда развитие романа направляется по ложному пути и когда после признания Татьяны мы окончательно видим, насколько иссякла в сердце Онегина любовь и насколько невозможен его роман с Татьяной» [Выготский, 1968, с. 285]. Ключевский говорит об этом же, он рассматривает всех гипотетических предков Онегина как лишних людей, но именно потому, что они оказались между двумя требованиями — требованием освоения наук, противоестественным для свободного аристократа, и требованием подчинения театру, где он сталкивается с конструктивной фальшью театра и тем самым свою фальшь превращает исключительно в аффект. Здесь антиномия пережитого и фантазии оказалась полностью карнавализована. Вот одна из выдуманных Ключевским биографий, хотя его речь можно цитировать с любого места:

Одни, после Петра заболевшие тоской по родной старине, встретили его насмешками и ругательствами за «европейский обычай», привезенный им из Голландии; другие, одержимые вождением к новизне, преследовали его кличками неуча, деревенского мужика за недостаточный запас европейского обычая, им привезенный, за незнание модного катехизиса, которым вменялось благородному шляхтичу в обязанность то самое шпажное и танцевальное искусство, которое он считал бесполезным; предписывалось намерения свои скрывать, губ рукой не утирать, в сапогах не танцевать, встречному знакомому приятным образом шляпу снимать за три шага, ни ближе, ни дальше, и глядеть на него весело и приятно, с благообразным постоянством. (...) Впрочем, он был добрый барин, редко наказывал своих крепостных, читал вслух себе самому Квинта Курция *Жизнь Александра Македонского* в подлиннике, занимался астрономией, водил комнатную прислугу в красных ливреях и напудренных волосах; страдая бессонницей, с гусиным крылом в руке сам изгонял по ночам

сатану из своего дома, окуривая ладаном и кропя святою водой нечистые места, где он мог приютиться, пел и читал в церкви на клиросе, дома ежедневно держал монашеское келейное правило, но дружно жил с женой, которая подарила ему 18 человек детей, и, наконец, на 86-м году умер от апоплексического удара.

[Ключевский, 1887, с. 298]

Мы видим здесь как раз *лишнего человека*, который не знает, к чему ему ученость, если существует другая, более яростная драматургия политической борьбы и военного участия молодой империи. Но также он не может принимать участие и в театре публичной жизни, потому что он означает неспособность реализовать собственный габитус, означает некоторое унижение, которое испытываешь не ты, а фасад приобретенного тобой габитуса. Тогда как в отставке ты полностью габитуален, и любые культурные ресурсы потребления создают поэзию провинциальной жизни, которая была существенна потом и для мира Онегина, и для мира Ленского, и для мира Татьяны. Выготский же, как писатель авангарда, уже пишет о возможности авангардной карнавализации, не знающей унижения, всегда опережающей сами условия унижения. Ключевский делает вывод о происхождении Онегина из служилых дворян, которым приходилось для карьерных целей получать образование и учиться светским манерам, что прививало идеи и вкусы, делающие дворянина неспособным к рутинной бюрократической деятельности [Ключевский, 1887, с. 305]. То есть, с одной стороны, образование дворянства — нормирующая «прозаическая» принадлежность к правосмыслию, технократизму или просвещенному реформированию сверху, различным моделям прозаического упорядочения опыта. С другой стороны, это «поэтическая» принадлежность к некоторому постоянно меняющемуся действию, к той действительности, в которой и выправка, и образование, и впечатления бытия, и многое другое — переменные или функции в создании поэтического воображения, которое опять же отталкивает, делает неприемлемым для человека самого себя, делает отвратительным самого себя. Здесь это полностью совпадает с той трактовкой Выготским басни, которую мы и реконструировали в таблице, и показывает, что Ключевский уже подразумевал антиномизм, всецело отраженный в авангардном антиномизме Выготского.

Нужно заметить, что Ключевский, по сути, реализует одну из возможностей театра, национального театра: исследование того, как возможно национальное унижение и национальное достоинство. Национальный театр, как и национальная идея, имеет в виду определенную структуру героического поступка, который взламывает буржуазные ожидания от человека, запертого

в сформированную средой психическую конституцию, и тем самым показывает героя, который привлекателен для всех. Национальный театр, наравне с другими генераторами жизни страны, такими как парламент, публичная библиотека и музей, создает язык высказываемых аффектов, одновременно сдерживающий аффекты, так как он показывает буржуазную сдержанность как универсальную рамку всех возможных действий, и поощряющий аффекты, так как аффект героя оказывается разделяемым опытом, понятным. Герой оказывается своеобразным экспертом, который в нужный момент показывает, какими должны быть сограждане, — и этот показ и определяет следование аффекта за самим театральным зрением, которое и становится всеобщим национальным зрением. Влияние ситуации этого буржуазного театра на интерпретацию «Гамлета» Выготским требовало бы отдельного исследования, тогда как наше получилось уже достаточно объемным, — надеемся посвятить этому отдельную статью.

Тема эта очень богата: можно говорить про игру актеров как фасад театральной жизни, кулисы как аллегорию неповторимости, героев как кукол в повторяющемся психоаналитическом принципе удовольствия, и как русская мысль театрифицировала психоанализ в том числе в кинематографе Эйзенштейна. Отметим только, что Выготский настаивает на мистериальности «Гамлета»: «Гамлет говорит о божестве, управляющем нашими судьбами, о роковом ритме времени — не теперь, так после; после, так не теперь, — о воле провидения, без особой воли которого не погибнет и воробей. Это все религия трагедии, у которой один обряд — смерть, одна добродетель — готовность, одна молитва — скорбь» [Выготский, 1968, с. 495]. Получается, что буржуазный театр в «Гамлете» находит свою сериализацию через то, что зрителями разделяется не аффект героев, а само сдерживание этого аффекта предсмертной скорбью, в противовес драматургическим формам Нового времени. Лучше всего это обозначила О. А. Седакова, глубокий читатель книги Выготского: «Напомню, что Гамлет вменяет в вину Полонию не просто убийство отца, но убийство в такой момент, когда душа не готова предстать перед Судом, то есть двойное убийство. Эту тему лишения христианской кончины повторяет потом в пьесе судьба Офелии» [Седакова, 1988, с. 288]. Тогда можно сказать, что Полоний — герой драматического театра, а Гамлет — герой театра Шекспира, который призывает на суд весь новоевропейский театр.

Впрочем, театр этот на суд не пойдет. Он сам себя использует серийно, идя от типажей к коллизиям (театр Островского) или вносит гамлетизм в быт, производящий в конце концов Гамлета. Наравне со всем известным театром Островского, где генерация национальной жизни производилась за счет по-

стоянного движения от сословной логики к внесословной, и при этом достижения мировой драматургии использовались для подкрепления сословных габитусов, которые потом и должны были быть преодолены в творческом усилии этого театра, — существовал и театр Тургенева [Зверева, 2007]. Это не театр сословно мотивированных характеров, преодолевающих себя в общем прогрессе аффективной сферы, а театр, показывающий катастрофу героя, но не героя освободительной борьбы, а «маленького человека». Не без садистического оттенка Тургенев показывал человека самоуниженного и униженного другими: «Вырастает в таком случае и сама проблематика тургеневской пьесы — обижают человека, обиженного некогда самим собой» (о комедии «На хлебник») [Вишневская, 1989, с. 108]. «Что-то завершается в его пьесах, что-то начинается, отживают определенные характеры и отношения, завязываются другие, и эта особая внутренняя жизнь, полная особых социальных и психологических перемен, вырывается в движение внешнее — словно что-то гонит усадебных жителей с насиженных мест, вроде в саду будет лучше, нет, лучше в комнатах, а может быть, в городе (...)» (о комедии «Где тонко, там и рвется») [Вишневская, 1989, с. 286]. Социальные перемены не отделимы от психологических. А. Л. Зорин в книге «Появление героя» показал, что в Андрее Тургеневе жили и осуществлялись будущие герои литературы. То, что было в жизни, потом читатели следующего поколения стали воспринимать как то, что осуществлялось в книгах. Но это можно отнести и к развитию драматургии с ее антиномией социальной рефлексии и социального действия.

Так много сейчас было сказано о национальном театре, потому что Выготский в финале своей книги по сути говорит об этой антиномии. Он обсуждает вопрос, почему школьные уроки литературы делают ее скучной, и говорит, что причина здесь не в социологизации и психологизации материала, но в подмене изучения искусства плохой психологией и плохой социологией. Но при выстраивании правильного подхода Выготский, прежде считавший наслаждение некоторой переменной, тоже его сериализирует, допускает серию школьных усилий, в которых наслаждение станет тоже частью перипетий, типичных, заметим, сериальных трагикомических перипетий воспитания: «Если действительно читать — значит наслаждаться, тогда, конечно, литература не поддается преподаванию и ей не место в школе, хотя говорят, что и искусство наслаждения поддается воспитанию. Конечно, плоха была наша школа, которая изгоняла из уроков литературы всякую литературу» [Выготский, 1968, с. 326]. Примером такого изгнания он считает игнорирование поэтической природы басен Крылова, то есть той самой внутренней сериальности! И на предпоследней странице своего труда Выготский пишет, обобщая опыт

восприятия детьми парадоксально-абсурдистских стихов, вполне солидаризуясь с радикальным авангардом:

В самом деле: мы видим и здесь, как искусство двоится и как для его восприятия необходимо созерцать сразу и истинное положение вещей, и отклонение от этого положения, и как из такого противоречивого восприятия возникает эффект... искусства, и если даже нелепица есть для ребенка орудие овладения реальностью, то мы действительно начинаем понимать, почему крайне левые в нашем искусстве выдвигают формулу: *искусство как метод строения жизни*. (...) Ясно только одно: возникая из реальности и направляясь на нее же, искусство будет определяться самым тесным образом тем основным строем, который примет жизнь.

[Выготский, 1968, с. 330]

Читая абсурдное стихотворение, ребенок понимает, что это не про действительность, потому что знает, как на самом деле, но при этом овладевает особой системой упорядочивания вещей, стабилизации вещей, в том числе нелепых. Тогда и устойчивая психика правильно воспитанного ребенка оказывается зеркалом такой стабилизации.

Это как раз отличается от проекта Флоренского, где нелепость окажется одной из символических форм, в которой мы видим недостатки рассудка здесь и сейчас, или в прошлом, или в будущем, локализуя темпоральное переживание как некое болезненное состояние. Бибихин не смог бы адресовать те же упреки Выготскому. И дальше еще пламеннее пишет Выготский: «Поскольку в плане будущего несомненно лежит не только переустройство всего человечества на новых началах, не только овладение социальными и хозяйственными процессами, но и “переплавка человека”, постольку несомненно переменится и роль искусства» [Выготский, 1968, с. 331]. Понятно, что такая переплавка не просто разово произведет перемену роли искусства, но произведет несомненность, отличающую от простой субъективной убежденности — то есть постоянно подтверждаемую *повторяющимся и способным повторяться в любое время социальным экспериментом*, иначе говоря, духом сериала.

Список источников

Бибихин В. В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с. (Сер. «Слово о сущем»).

Вишневская И. Л. Театр Тургенева (некоторые проблемы интерпретации классики на советской сцене). М.: Наука, 1989. 304 с.

Жукова М. В. Интертекстуальный подход в исследовании творчества П. А. Флоренского // История философии. 2023. Т. 28, № 1. С. 54–66.

Зверева И. А. Формирование представлений о «новой русской комедии» в литературной критике 1840–1850-х гг.: И. С. Тургенев и А. Н. Островский: автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 [Место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ)]. М., 2007. 26 с.

Зорин А. Л. Появление героя: из истории русской эмоциональной культуры конца XVIII — начала XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 568 с.

Ключевский В. О. Евгений Онегин и его предки // Русская мысль. 1887. № 2. С. 291–306.

Кобрин К. Р. От «Мабиногион» к «Психологии искусства». Избранные опыты на историко-культурные темы // Urbi: Литературный альманах. Вып. восемнадцатый. Сер. Кабинет доктора Калигари. СПб.: АО «Журнал “Звезда”», 1999. 72 с.

Марков А. В. Искусствоведческие ключи к русской литературе: Выготский и современные дискуссии // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. Сер.: Социальные и гуманитарные науки. 2023. № 2 (38). С. 35–43. EDN DQUXCW.

Марков А. В., Штайн О. А. Интересное: философская тематизация через маску и куклу // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 64–71. doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-64-71. EDN RCJAVK.

Мирошниченко Е. И. Внутренняя форма заумного языка: гумбольдтианская парадигма П. А. Флоренского в свете теоретических работ И. Терентьева и И. Зданевича // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6, № 1. С. 253–277.

Потебня А. А. Из лекций по теории словесности: Басня. Пословица. Поговорка. Харьков: Тип. К. Счасни, 1894. 172 с.

Седакова О. А. Постскрипtum к «Реквиему» // Выбор. 1988. № 3. С. 287–291.

Файбышенко В. Ю. Вещи без слов и целое без частного. Советская философия Эвальда Ильенкова // Логос. 2017. Т. 27, № 5 (120). С. 45–64. doi: 10.22394/0869-5377-2017-5-45-62. EDN ZBNIFH.

Файбышенко В. Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 3 (12). С. 35–40. EDN RBTVSD.

Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000. Т. 3 (1). 622 с.

Шолохова С. А., Ямпольская А. В. (Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический Проект, 2014. 288 с. ISBN 978-5-8291-1584-5. EDN VRSDGT.

Ямпольская А. В. Карантин как (недо)остранение // Ежегодник по феноменологической философии [VI]. М.: РГГУ, 2021. С. 24–38.

Ямпольская А. В. Феноменологическая редукция как прием // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 195–205.

Cassin B. (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil, 2004. 1552 p.

Sosnovskaya A. Interface as Performative Potential: An Analysis of A. V. Markov's Article on Pictorial Imagination in the Context of L. S. Vygotsky's Work // Available at SSRN 5159100. 2024.

References

Bibikhin, V. V. (2008). *Vnutrennyaya forma slova [The Inner Form of the Word]*. Moscow: Nauka Publ.

Cassin, B. (ed.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil.

Faybyshenko, V. (2017) “Veshchi bez slov i tseloe bez chastnogo. Sovetskaya filosofia Eval'da Il'enkova” [“Things without Words and the Whole without the Particular: Soviet Philosophy of Evald Ilyenkov”], *Logos*, 27(5), pp. 45–64.

Faybyshenko, V. Yu. (2013) “Vstrecha s fenomenom: voploshchenie i razvoploshchenie. O nekotorykh chertakh fenomenologicheskogo proekta M. K. Mamardashvili” [“Encounter with the Phenomenon: Embodiment and Disembodiment. On some Features of M. K. Mamardashvili's Phenomenological Project”], *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury [International Journal of Cultural Studies]*, 3(12), pp. 35–40.

Florensky, P. A. (2000) *Sochineniya. V 4 tomakh. Tom 3(1) [Works. In 4 vols. Vol. 3(1)]*. Moscow: Mysl'.

Klyuchevskiy, V. O. (1887) “Evgeniy Onegin i ego predki” [“Eugene Onegin and his Ancestors”], *Russkaya mysl'*, 2, pp. 291–306.

Kobrin, K. R. (1999) “Ot ‘Mabinogion’ k ‘Psikhologii iskusstva’”. Izbrannye opyty na istoriko-kul'turnye temy” [“From ‘Mabinogion’ to ‘Psychology of Art’: Selected Experiments on Historical and Cultural Themes”], in *Urbi: Literaturnyy al'manakh. Vyp. vosemnadtsatyy. Seriya Kabinet doktora Kaligari [Urbi: Literary Almanac. Issue Eighteenth. Series: The Cabinet of Dr. Caligari]*. St. Petersburg: AO “Zhurnal ‘Zvezda’”.

Markov, A. V. (2023) “Iskusstvovedcheskie klyuchi k russkoy literature: Vygotskiy i sovremennyye diskussii” [“Art History Keys to Russian Literature: Vygotsky and Contemporary Debates”], *Vestnik Vladimirskego gosudarstvennogo universiteta imeni*

Aleksandra Grigor'evicha i Nikolaya Grigor'evicha Stoletovkh. Seriya: Sotsial'nye i gumanitarnye nauki [Bulletin of Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich Stoletov. Series: Social and Humanitarian Sciences], 2(38), pp. 35–43.

Markov, A. V. and Shtayn, O. A. (2025) “Interesnoe: filosofskaya tematizatsiya cherez masku i kuklu” [“The Interesting: Philosophical Thematization through Mask and Puppet”], *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University], 1(495), pp. 64–71.

Miroshnichenko, E. I. (2022) “Vnutrennyaya forma zaumnogo yazyka: gambol'dtianskaya paradigma P. A. Florenskogo v svete teoreticheskikh rabot I. Terent'eva i I. Zdanevicha” [“The Inner Form of Zaum Language: Humboldtian Paradigm of P. A. Florensky in Light of Theoretical Works by I. Terentyev and I. Zdanevich”], *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 6(1), pp. 253–277.

Potebnya, A. A. (1894) *Iz lektsiy po teorii slovesnosti: Basnya. Poslovitsa. Pogovorka* [From Lectures on the Theory of Literature: Fable. Proverb. Saying]. Kharkov: Tip. K. Schasni.

Sedakova, O. A. (1988) “Postskriptum k ‘Rekviemu’” [“Postscript to ‘Requiem’”], *Vybor*, 3, pp. 287–291.

Sholokhova, S. A. and Yampol'skaya, A. V. (2014) *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Frantsii i za ee predelami* [(Post)phenomenology: New Phenomenology in France and Beyond]. Moscow: Akademicheskiiy Proekt.

Sosnovskaya, A. (2024) *Interface as Performative Potential: An Analysis of A. V. Markov's Article on Pictorial Imagination in the Context of LS Vygotsky's Work*. SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.5159100>

Vishnevskaya, I. L. (1989) *Teatr Turgeneva (nekotorye problemy interpretatsii klassiki na sovetskoy stsene)* [Turgenev's Theater (Some Problems of Interpreting Classics on the Soviet Stage)]. Moscow: Nauka Publ.

Yampolskaya, A. V. (2017) “Fenomenologicheskaya reduktsiya kak priem” [“Phenomenological Reduction as a Method”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2, pp. 195–205.

Yampolskaya, A. V. (2021) “Karantin kak (nedo)ostranenie” [“Quarantine as (Incomplete) Estrangement”], in *Ezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii* [Yearbook on Phenomenological Philosophy], 6, pp. 24–38.

Zhukova, M. V. (2023) “Intertekstual'nyy podkhod v issledovanii tvorchestva P. A. Florenskogo” [“Intertextual Approach in the Study of P. A. Florensky's Works”], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 28(1), pp. 54–66.

Zorin, A. L. (2016) *Poyavlenie geroya: iz istorii russkoy emotsional'noy kul'tury kontsa 18 — nachala 19 veka* [The Emergence of the Hero: From the History of Russian Emotional Culture of the Late 18th — Early 19th Centuries]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Zvereva, I. A. (2007) *Formirovanie predstavleniy o "novoy russkoy komedii" v literaturnoy kritike 1840–1850-kh gg.: I. S. Turgenev i A. N. Ostrovskiy* [The Formation of Ideas about the “New Russian Comedy” in Literary Criticism of the 1840s–1850s: I. S. Turgenev and A. N. Ostrovsky] [Abstract of PhD dissertation]. Moscow: RGGU.

Информация об авторе: Александр Викторович Марков — доктор филологических наук, профессор кафедры кино и современного искусства Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). Адрес: Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская площадь, д. 6; ведущий научный сотрудник отдела русской литературы конца XIX — начала XX в. Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН (ИМЛИ РАН). Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, Поварская ул., д. 25А, стр. 1.

Information about the author: Alexander V. Markov — Doctor of Philology, Professor, Chair of Cinema and Contemporary Art, Russian State University for the Humanities (RGGU). Address: 6 Miusskaya Square, Moscow, 125047, Russian Federation; Leading Researcher at the Department of Russian Literature of the Late 19th — Early 20th Centuries, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences (IWL RAS). Address: 1 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.12.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 01.12.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 172–191.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 172–191.

Научная статья / Original article

УДК 101.2

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-172-191

«ТВОРЧЕСКИЙ СИНТЕЗ» И ОБНОВЛЕНИЕ ДЕМОКРАТИИ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ПОЛИТИКО- ФИЛОСОФСКИХ ПРОЕКТОВ Ф. А. СТЕПУНА И И. А. ИЛЬИНА

Александр Андреевич Гиринский

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, agirinskiy@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-9334-431X>



Аннотация. В статье представлен анализ политико-философских концепций русских политических мыслителей Ф. А. Степуна и И. А. Ильина. Акцент сделан на рассмотрении феномена демократии в творчестве данных философов. Предмет исследования — анализ демократии как политической секулярной формы. В начале статьи констатируется постепенная смена политологической исследовательской парадигмы — линейные теории модернизации и «демократического транзита» постепенно уходят в прошлое, на

© Гиринский А. А., 2026

первый план выходит необходимость многоаспектного междисциплинарного анализа исторической динамики политических режимов, не сводимой к «эталонам» и ангажированным наборам критериев. Представлен краткий обзор отечественных и зарубежных исследований. Констатируется и обосновывается необходимость реконфигурации понятия демократии в связи с кризисом восходящих к Просвещению политико-философских дефиниций. Актуализируется необходимость обращения к творчеству русских философов, в творчестве которых представлена развернутая критика либерально-прогрессистской парадигмы западного модерна, а также «формального» секулярного подхода к демократии. Делается вывод, что философы настаивают на необходимости «творческого» подхода к изобретению новых политических форм. Для этого необходимо «освобождение» от политических концепций «идеократического» XX века. В выводах указывается, что Ф. А. Степун настаивает на необходимости воплощения принципов христианского реализма и отказе от секулярного утопизма, а И. А. Ильин выступает за исторически-конкретное политическое целеполагание, свободное от ограничений моралистически-идеологического толка.



Ключевые слова: кризис демократии, секуляризация, творчество, модерн, политика, идеология



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-10104. <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



Ссылка для цитирования: Гиринский А. А. «Творческий синтез» и обновление демократии: актуализация политико-философских проектов Ф. А. Степуна и И. А. Ильина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 172–191. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-172-191.

Literature. Philosophy. Religion

“CREATIVE SYNTHESIS” AND THE RENEWAL OF DEMOCRACY:
ACTUALIZATION OF THE POLITICAL AND PHILOSOPHICAL PROJECTS
OF F. A. STEPUN AND I. A. ILYIN

Alexsander A. Girinsky

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, agirinskiy@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-9334-431X>



Abstract. This article presents an analysis of the political and philosophical concepts of Russian political thinkers — F. A. Stepun and I. A. Ilyin. The emphasis is on the analysis of the phenomenon of “democracy” in the works of these philosophers. The subject of the study is the analysis of democracy as a political secular form. At the beginning of the article, a gradual change in the political science research paradigm is noted — linear theories of modernization and “democratic transit” are gradually becoming a thing of the past, the need for a multi-aspect interdisciplinary analysis of the historical dynamics of political regimes, which cannot be reduced to “standards” and biased sets of criteria, comes to the fore. A brief overview of domestic and foreign studies is presented. The necessity of reconfiguring the concept of “democracy” in connection with the crisis of political and philosophical definitions dating back to the Enlightenment is stated and substantiated. The necessity of turning to the works of Russian philosophers, whose works present a detailed criticism of the liberal-progressive paradigm of Western modernism, as well as the “formal” secular approach to democracy, is actualized. It is concluded that philosophers insist on the necessity of a “creative” approach to the invention of new political forms, for which it is necessary to “liberate” from the political concepts of the “ideocratic” twentieth century. The conclusions indicate that F. A. Stepun insists on the need to embody the principles of Christian realism and reject secular utopianism, I. A. Ilyin advocates historically specific political goal-setting, free from moralistic and ideological limitations.



Keywords: crisis of democracy, secularization, creativity, modernism, politics, ideology



Acknowledgments. The study has been funded by the Russian Science Foundation, project no. 25-28-00974. <https://rscf.ru/project/24-78-10104/>



For citation: Girinskiy, A. A. (2026) “‘Creative Synthesis’ and the Renewal of Democracy: Actualization of the Political and Philosophical Projects of F. A. Stepan and I. A. Ilyin”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 172–191. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-172-191.

После демократии: как жить без идеала?

Проблема демократизации российской политической системы остается одной из актуальных как в аспекте практической политики, так и в контексте исследовательского интереса. При этом господствующие в академическом поле в 1990-е и 2000-е годы теории «демократического транзита», во многом опиравшиеся на линейные теории модернизации, разработанные на Западе в годы холодной войны, в значительной степени потеряли свою научную актуальность [Мартьянов, 2020; Кудрявцев, 2023].

Однако демократия как исследовательская проблема остается важной составляющей теоретических исследований в области истории и теории политики, политической философии. Стоит отметить, что в отечественном академическом пространстве постепенно происходит замещение западоцентричных теоретических моделей «либеральной демократии» более сложным и многоаспектным рассмотрением исторических аспектов демократизации, выявлением уникальных историко-контекстуальных условий и факторов, способствующих возникновению плюралистических политических режимов в каждом отдельном регионе или стране [Кудрявцев, 2023; Петрова, 2024]. С середины 2000-х годов похожие процессы происходят и в западной академической традиции.

Социолог К. Крауч называет наступающую, с его точки зрения, эпоху термином «постдемократия», подчеркивая размывание социальных и экономических основ, на которых строились и консолидировались демократические режимы западных стран во второй половине XX века. Исчезновение среднего класса, снижение значения профсоюзов и рабочего движения в политической системе, рост влияния финансового сектора и корпоративных элит — эти факторы, с точки зрения Крауча, приводят к тому, что реальная политика приобретает непубличный характер. Публичные же политические форматы и институты, наоборот, приобретают симулятивный, манипулятивный характер, порождая, с одной стороны, массовое отчуждение от политики, а с дру-

гой — рост эмоциональных реакций, которые на самом деле никак не влияют на принятие реальных политических решений, которые теперь совершаются кулуарно [Крауч, 2010].

Итальянский историк Л. Канфора отмечает, что демократия в принципе не может являться нормативным политическим режимом, так как представляет собой лишь этап исторических изменений, связанный с перераспределением социальной власти. Такие «перераспределения», отмечает он, периодически происходят в истории, но пока еще не было примеров того, чтобы демократия могла консолидироваться на достаточно долгий по историческим меркам срок. Последняя попытка такой стабилизации была предпринята в послевоенное время, благодаря чему, несомненно, были достигнуты серьезные успехи в социально-экономическом развитии стран Запада, но в итоге и она также потерпела неудачу. Демократические режимы современных капиталистических обществ, с точки зрения Канфоры, представляют собой лишь «ширму» для обеспечения власти олигархических элит [Канфора, 2012].

Канфора полагает, что в истории мы еще неоднократно увидим новые сюжеты, связанные с перераспределением власти. А это значит, что демократия и новые попытки ее консолидации будут происходить вновь и вновь, но, скорее всего, с другим идеологическим содержанием и вряд ли его будут снова определять европейцы. Схожих позиций придерживается и социолог Ч. Тилли [Тилли, 2007].

Экономический социолог В. Штрик рисует еще более мрачную картину. В исследовании, посвященном кризису «демократического капитализма», он констатирует, что демократическая политика «прозевала» неолиберальную контрреволюцию, связанную с экспансией финансового сектора и постепенным сворачиванием проекта «государства всеобщего благосостояния». По сути, отмечает Штрик, политико-экономическая модель Запада в своих структурных очертаниях начинает повторять институциональные характеристики второй половины XIX века. За счет распада СССР и появления новых рынков сбыта западный капитализм смог продлить свое относительно успешное существование, но ценой сокрушительного падения уровня жизни и роста неравенства в тех странах, куда в 1990-е годы пришел западный капитал [Штрик, 2019].

Триумф универсализма «либеральной демократии» (по Ф. Фукуяме), казавшийся неизбежным в конце прошлого века, сменяется напряженным поиском национальных моделей демократии, зависящих от социально-экономического, культурного, ценностного потенциала конкретной нации и государства.

Уникальность текущей ситуации состоит в том, что впервые за последние десятилетия политическая сфера жизни общества остается без внятного сформулированного идеала политического устройства. Закат «либеральной демократии», по всей видимости, означает не просто поражение конкретной формы политического режима в определенных обстоятельствах, но и завершение целого периода в истории, связанного с господством идей западного Просвещения.

В данном случае прекращение идей господства западного Просвещения означает реконфигурацию секулярного политического пространства модерна, в котором идея либеральной демократии занимала свое место. Иными словами, современный кризис демократии как политического режима — это не только социальное явление, но и кризис философской основы демократических форм правления как элемента единой секулярной конструкции модерна, сложившегося к окончанию XX века [Мчедлова, Кудряшова, 2016]. С точки зрения политолога Дж. Грея, кризис современной демократической политики — это, в первую очередь, кризис секулярно-рационального обоснования моральных определений политического [Грей, 2003].

В этой связи кажется полезным и необходимым обращение к интеллектуальному багажу русской политико-философской традиции, к тем исследовательским инструментам и методологическим траекториям, которые были наработаны в течение прошлого века русскими философами.

Важно отметить, что идеал «либеральной демократии» западного типа никогда не казался русским философам единственно возможным и, самое главное, необходимым для реализации в России. Воспринимая негативно тот политический режим, который сложился в СССР, русские философы не менее критично смотрели и на развитие политических институтов на Западе (даже в тот период, когда «демократический капитализм» в форме социального «государства благосостояния» был успешно консолидирован как институциональная система). Они надеялись, что «освободившаяся» от большевистской диктатуры Россия сможет устоять и от соблазна другой, не менее «ложной», с их точки зрения, утопии — либеральной. Наиболее удачно это умонастроение выразил русский мыслитель И. Р. Шафаревич в работе «Две дороги к одному обрыву» [Шафаревич, 2014], очевидным образом намекая на «исчерпанность» политического и ценностного содержания западного проекта Просвещения, двумя форматами реализации которого и являлись либеральный и коммунистический проекты XX века [Жаринов, 2021].

Выйти за границы секулярных утопий?

Возможно ли мыслить демократию вне ее прямой связи с реализацией проекта Просвещения? Может ли демократия быть «нелиберальной», не превращаясь в диктатуру? [Фадеева, Думлер, 2022]. Возможно ли построение правового государства с плюралистическим политическим режимом на нелиберальном идеологическом основании и какими характеристиками оно должно обладать? Подчеркнем: такого государства, в котором основные завоевания европейского модерна сохранялись бы в новой форме и статусе.

Данная проблема остается актуальной для России по сегодняшний день как в исследовательском, так и в практическом смысле. Более того, в условиях обострения геополитического противостояния с Западом задача построения эффективного и стабильного государства становится еще более значимой. Это означает, что в поисках аутентичных и реалистических моделей демократии необходимо обратиться к изучению собственного теоретического наследия. При этом, важно подчеркнуть, изучение русской политико-философской мысли не должно превращаться в ее некритичную апологию, а принцип критичности по отношению к современным западным политическим проектам не должен трансформироваться в новое издание идеологической борьбы с «тлетворным влиянием». Необходим взвешенный и корректный историко-философский подход, основанный на принципах академической нейтральности.

В данной статье мы проанализируем политико-философские проекты русских философов — Ф. А. Степуна и И. А. Ильина, постараемся актуализировать их идеи в контексте возможности «обновления демократии» как идеи и концепта.

Оба мыслителя неоднократно обращались к теме «будущей России», подчеркивая необходимость сосредоточения интеллектуального внимания не на борьбе с советским коммунизмом, а на том, что может стать его заменой. Оба были уверены, что две версии западного модерна — либеральная демократия и советский коммунизм — рано или поздно окажутся в кризисе. Как стало очевидно сегодня, они оказались правы. Оба опасались того, что после падения коммунизма ослабленная Россия снова станет «полигоном» для испытаний очередной секулярной утопии, но уже в либеральном изводе, и также их пророчество, к несчастью, сбылось. Оба хотели того, чтобы Россия стала современной страной, в которой проект западного модерна смог бы обрести новые силы и возможность удержания «консервативной» золотой середины, равно удаленной от секулярного утопизма и впадения в архаичный традиционализм, который часто является «другой крайностью»: «компенсаторной» (Г. Люббе) реакцией современных обществ на кризисы современного развития [Люббе, 2016].

Ф. А. Степун: христианский реализм как основа политического действия

В работе «Чаемая Россия» (1936) Степун начинает повествование с того, что констатирует «уныние мещанского быта в Европе»: «Ничего-то в ней не чувствуется таинственного. Во всех обликах и на всех лицах тупое выражение “евклидовой геометрии”. Всякий отрывок фразы на улице — о ценах и деньгах. Ни одного нездешнего человеческого взора» [Степун, 2010b, с. 434]. Тоска по России, которая до событий войны и революции не была в полной мере мещанской страной, в Европе становится еще сильнее. Парадоксально, отмечает Степун, что тем не менее именно в России случилась революция, целью которой стало абсолютное воплощение «политического и хозяйственного стиля двадцатого века» [Степун, 2010b, с. 436]. Сущность этого стиля Степун определяет через единство трех принципов: иерархии, равновесия и равенства. Все они родились в эпоху Просвещения, стали политической реальностью после Французской революции. На основе этих принципов построены как либеральная, так и социалистическая идеологии, но в разных пропорциях.

При этом мыслитель убежден, что принципы либерализма и демократизма противоречат друг другу: демократия есть всего лишь процедура, содержательно нейтральная, зависящая от сложных конкретных политических обстоятельств. Либерализм же отстаивает идеалы личной свободы, а их защита не является основной целью демократии. Более того, капиталистическая система хозяйства также не носит априорного демократического характера. Степун, таким образом, настаивает на ложности в отождествлении трех принципов: демократии, либерализма и капитализма.

В каждом конкретном случае государство и общество должны самостоятельно определять, в каких пропорциях в политической системе должны сосуществовать хозяйственные принципы капитализма, демократические институты и необходимость защиты прав личности. Идеального государственного устройства не существует, а социальная наука не способна представить и обосновать принципы идеальной модели осуществления власти. Демократические институты сами по себе, в отрыве от ценностной составляющей политики, не могут являться эталоном. В эпоху модерна ничем не сдерживаемые демократические институты массового общества в определенных условиях могут привести к победе идеократии и диктатуре, а в других — к ослаблению государства и разрушению социальной и духовной жизни общества.

Подробный анализ реалий европейской политической и идеологической жизни необходим Степуну в первую очередь для того, чтобы обозначить, в какую сторону следует развиваться России после преодоления большевизма.

Важно, с его точки зрения, не только наметить правильный путь, но избежать тех ошибок и ложных отождествлений, которыми полна европейская политика и интеллектуальная жизнь. Мыслитель не скрывает, что противопоставляет свой проект многочисленным эмигрантским реляциям, для которых, как он отмечает, важнее надеть смиренную рубашку на большевизм [Степун, 2010b, с. 441], чем с серьезностью и ответственностью проанализировать как текущие европейские политические реалии, так и будущее России. Будущая Россия, несомненно, унаследует все свое прошлое, от которого невозможно будет избавиться. Но опираться на прошлое в проектировании будущего невозможно, из него нужно исходить, стремясь к изобретению новых политических и социальных форм жизни.

Степун с надеждой и тревогой отмечает, что будущее России абсолютно открыто. Нет никакого исторического провидения, которое гарантировало бы нам «спасение России». «России, помимо каждого из нас и помимо всех нас вместе, уже сейчас кем-то задуманной и окончательно уготованной к осуществлению — нет. В конце концов, она может стать такой, какою ее задумают и осуществят бескорыстно верные ее памяти и творчески озабоченные ее будущим русские люди» [Степун, 2010b, с. 441].

Философ полагает, что Россия, раз уж ей суждено пережить ужасы и тяготы большевистской диктатуры, ни в коем случае не должна менять ее на либерально-капиталистическую систему, в будущем кризисе которой он абсолютно убежден. Задача России — показывать новые исторические пути и создавать новые политические проекты.

Наше тяготение к России имеет еще и другие, более объективные причины: какую-то смутную надежду на то, что большевистская Россия, построившая свою кровавую идеократию против не существовавшего в России буржуазно-капиталистического строя, сможет *первою выйти на новый исторический путь, первую приступить к новой исторической стройке* (курсив мой. — А. Г.).

[Степун, 2010b, с. 442]

Необходимость нового «исторического творчества» — ключевой пункт размышлений Степуна. Он констатирует исчерпанность радикально-модернистских проектов (коммунизма и либерального капитализма) и надеется на «творческое» возвращение христианства как основы политико-правового и социального контекста будущих изменений, в которых Россия должна, с его точки зрения, занять лидирующую позицию [Погудина, 2016]. Мыслитель не хочет верить, что Россия после падения большевизма удовлетворится лишь

стремлением к материальному комфорту и мещанскому быту. Он с надеждой отмечает подъем религиозности по всей Европе, считая это идейное движение оппозицией социалистическому и либерально-капиталистическому духу эпохи.

Как на заре своей жизни, христианство переживает гонения и катакомбы; коммунисты издеваются над церквями и мощами, а антикоммунисты развеивают прах сожженных коммунистов по воздуху. Церковные вопросы, еще вчера никого не интересовавшие, собирают многотысячные аудитории, и на улицах атеистического Запада вспыхивают революционные стычки между христианами-исповедниками и их противниками.

[Степун, 2010b, с. 444]

Сегодня очевидно, что Степун идеализировал перспективы возвращения модерна к религиозным основам. Линейные теории модернизации и секуляризации 1960-х годов действительно оказались опровергнутыми. Политическое значение религии в мире сегодня велико, но мейнстримные линии развития внутри модерна все равно остались в своей основе секулярными. По всей видимости, сегодня новое «историческое творчество» может родиться не напрямую из духа православного христианства, как предполагал Степун, а из консервативно-светского сопротивления леволиберальному радикальному модерну современного Запада, из отстаивания того, что в современном официальном дискурсе принято называть «традиционными ценностями» [Аристархов, 2024]. Несмотря на то, что за определение внутреннего содержания термина «традиционные ценности» сегодня идет политическая борьба, в том числе на уровне официальной государственной пропаганды, вряд ли можно утверждать, что это понятие связано с какой-либо конкретной религиозной традицией. Скорее оно отражает дух современного консерватизма («консервативного модерна»), восходящего к Давиду Юму и Эдмунду Бёрку [Работяжев, 2015]. Понятие «традиционные ценности» сегодня противостоит не советскому коммунизму и не либеральному агностицизму XX века, а современной радикализации леволиберального модерна, представленной на Западе и у нас в стране: трансгуманизму, квир-идеологии, пересмотру семейной морали и природы сексуальных отношений. Религиозное сознание, несомненно, играет в этом сопротивлении определенную роль, но сам дискурс «сопротивления» все равно в значительной степени остается светским.

Однако даже с учетом вышесказанных соображений идея Степуна о необходимости нового «исторического творчества» остается актуальной и обретает

сегодня новые смыслы. Секулярный консервативный нарратив, который сегодня выступает антагонистом леволиберальной радикализации, нуждается в более серьезном осмыслении. В этом отношении идеи Степуна о необходимости обращения к христианскому толкованию политики могут быть востребованы. Отметим, что пафос творчества в предложениях русского философа имеет именно консервативную основу. Утопия же строится на предпосылке изменения природы человека и возможности создания совершенного общества. «Творчество», по Степуну, в своей основе содержит глубинное понимание несовершенства человека и условности умозрительных политических проектов. Утопия строится на нереалистичном фундаменте, творчество исходит из несовершенства человеческой природы как базовой предпосылки. Философ и литературовед В. К. Кантор отмечает: «Позиция Степуна — позиция трезвого и разумного человека. Последователь В. С. Соловьева, он не мог не принимать его максиму, что христианство есть “торжество разума в мире”» [Кантор, 2010, с. 56].

В работе «Идея России и форма ее раскрытия» (1934) Степун отмечает: «Идея и миссия России заключается в том, чтобы стоять на страже религиозно-реальной идеи, и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений» [Степун, 2010а, с. 424]. Словосочетание «религиозно-реальная идея» нуждается в интерпретации. Правда, сам Степун дополнительных пояснений не делает. Однако в другом месте он пишет, например, следующее: «...Россия, попавшая в такой страшный тупик безбожной выдумки и отвлеченного идеологизма, и может, и должна еще сказать свое слово» [Степун, 2010а, с. 426–427].

Мы полагаем, что словосочетание «религиозно-реальная идея» можно свести к понятию «христианский реализм» или «религиозный реализм». Ключевым здесь будет именно понятие «реализм», который, с точки зрения Степуна, должен быть выстроен на христианской антропологии, говорящей нам о принципиальном, онтологическом несовершенстве человека и противоречивости его помыслов, а стало быть — о невозможности построения идеального государства и общества на основе той или иной утопии, воплощенной в идеологиях модерна [Агамбен, 2011].

Можно констатировать: политическое целеполагание, сделавшее, с точки зрения Степуна, правильные выводы из идеократического XX века, должно вернуться к главной христианской идее, которая одна только может и должна быть применима к проектированию политической жизни, — идее первородного греха, означающей в практической плоскости запрет на «идеологические» трансформации реальности в угоду той или иной секулярной утопии.

Степун не предлагает построить православную теократию и возвратиться к религиозной легитимации власти, он говорит о необходимости возвращения проекта модерна к христианскому представлению о человеке и его природе. Такое «возвращение» и будет преодолением XX века и основанием для построения новых форм политической жизни, не отрицающих демократические институты, социальное и правовое государство как завоевания европейского модерна [Гаман, 2023].

И. А. Ильин: национальная диктатура как путь к автономной демократии

Политическая публицистика И. А. Ильина, в отличие от сочинений Ф. А. Степуна, является давно и достаточно хорошо исследованным феноменом политической мысли XX столетия. Ильин популярен, по поводу его сочинений часто ведутся публичные дебаты, а его произведения цитируются официальными государственными лицами.

В данном исследовании мы сосредоточимся на цикле заметок Ильина под названием «Наши задачи» (1956), где мыслитель в течение нескольких лет размышлял о политических и социально-философских реалиях своего времени, настоящем и будущем эмиграции, а также задавался вопросами о будущем России после большевизма. Именно последний сюжет является предметом нашего интереса и именно в том разрезе, который мы обозначили в начале статьи.

Тексты Ильина, в отличие от работ Степуна, «насыщены» злободневными отсылками, прямыми апелляциями к своим политическим оппонентам по эмиграции. Однако перечень «обвинений», который Ильин бросает своим противникам по интеллектуальной борьбе, во многом сводится к одной концептуальной основе — необходимости при определении будущего России исходить из конкретных исторических и социальных реалий той ситуации, в которой это самое будущее будет определяться.

Ильин выступает категорически против утопизма, политического «прожектерства» и употребления «правильных слов» без понимания их реальной применимости в реальной будущей жизни страны. Одним из таких слов как раз является «демократия». Ильин задается вопросом: «Одни говорят “демократия” — и думают, что они что-то сказали. А между тем демократия швейцарских кантонов, с непосредственным участием граждан, не имеет ничего общего с демократией английского типа (избирательной, парламентарной и монархической). Чего же они хотят?» [Ильин, 2008, с. 459]. И заключает далее: «...все эти лозунги сами по себе ничего не означают, ибо прежние политиче-

ские понятия ныне выветрились, исказились и омертвели. Кто ограничивается ими, тот ничего не говорит и обманывает ими и себя и других» [Ильин, 2008, с. 460].

Ильин, так же как и Степун, уверен в необходимости раскрытия «творческого» политического потенциала России. Политическая стилистика XX века безнадежно дискредитирована, а риторика «демократии» выродилась в пустой лозунг, не связанный с реальностью. России, с его точки зрения, необходимо избежать сценария новой «переделки» ее государственности под «благие» утопические проекты. Он отмечает:

Ныне Россия в беспрецедентном историческом положении: она ничего и ни у кого не может и не должна «заимствовать». Она должна сама создать и выковать свое общественное и государственное обличие, такое, которое ей в этот момент исторически будет необходимо, которое будет подходить только для нее и будет спасительно именно для нее...

[Ильин, 2008, с. 460]

Новое будущее России должно, по мысли Ильина, строиться органически, проистекать из реальных задач и конкретного исторического и политического контекста времени. Он убежден, что для выращивания нового государственного и политического строя, несомненно, понадобится синтез всех практик прошлого: и монархии, и республики, и аристократических тенденций, и демократических. На этом пути, конечно, необходимо избежать соблазна «реакции», которому необходимо поставить заслон. Важно, чтобы «творческий синтез» стал результатом непреднамеренных действий, сложился как естественный финал взаимодействий власти и общества для решения конкретных исторических национальных задач, а не был плодом размышлений узкой группы интеллигенции, одержимой очередной секулярной утопией и плоской моралистической риторикой.

Философ с поразительной пророческой точностью и присущим ему талантом публициста описывает первые годы России после падения большевизма. Он говорит о том, что страна окажется в нищете, а государство будет ослаблено, как на внешней арене, так и внутри страны. Ключевым вопросом, полагает Ильин, будет вопрос собственности, который, скорее всего, будет решен «на скорую руку» и приведет к обогащению бывшей советской номенклатуры. Он предсказывает рост сепаратизма, национализма, которые, несомненно, будут подпитываться извне:

Национальные обиды и племенные претензии будут разжигаться снаружи — и иноземными врагами и «своими» предателями, давно уже мечтающими ликвидировать Россию. И ко всему этому прибавится разногласия интеллигентски-эмигрантских «политических партий», заручившихся выдуманными «программами» и закулисными субсидиями...

[Ильин, 2008, с. 465]

Ильин говорит о том, что самой большой ошибкой российского общества будет попытка установить «демократию» любой ценой. Это, с его точки зрения, приведет к окончательной деградации государства и сокрушительному падению доверия общества к власти. Он пишет:

Если что-нибудь может нанести России, после коммунизма, новые, тягчайшие удары, то это именно упорные попытки водворить в ней после тоталитарной тирании — демократический строй. Ибо эта тирания успела подорвать в России все необходимые предпосылки демократии, без которых возможно только буйство черни, всеобщая подкупность и продажность...

[Ильин, 2008, с. 466]

Как Россия должна выйти из этого состояния? По мысли Ильина, необходимо установление «национальной диктатуры», принятие всех мер для усиления государства даже путем сокращения и ослабления формально «демократических» институтов. Он называет стремление к «демократии самой по себе» опасной одержимостью, «фанатизмом формальной демократии». История показывает, что демократия — это процесс включения разных социальных групп в принятие решений, а не раз и навсегда установленный режим незыблемых «ценностей». Более того, пока ни одному обществу или цивилизации в истории не удалось установить демократию навсегда, и Запад заблуждается, думая, что это удастся ему в XX веке [Волков, 2012].

Но несмотря на историческую неустойчивость демократических тенденций, стремиться к «демократизации», то есть к увеличению реального, подлинного участия граждан в принятии общественных решений и укреплению личных свобод, конечно же, необходимо. Однако исходить нужно именно из конкретных потребностей и особенностей каждого общества и использовать демократию только как средство для достижения общественных целей, а не как цель, ради которой можно чем-то пренебрегать. Для реальной демократии, по мысли Ильина, важен ряд предпосылок: это уровень политической культуры, хозяйственная самостоятельность народа, политический опыт и образова-

ние. Более того, необходим определенный уровень ценностной консолидации общества: «Участнику демократического строя необходимы личный характер и преданность родине, черты, обеспечивающие в нем определенность воззрения, неподкупность, ответственность и гражданское мужество. Нет этого — и он пустое место, картонный кирпич в стене, гнилое бревно, проржавевшее кольцо в цепи, заранее обеспеченный предатель» [Ильин, 2008, с. 473].

Для формирования всех этих предпосылок, по мысли Ильина, неизбежно понадобится пройти период «национальной диктатуры». Ильин уклоняется от описания конкретных ее характеристик, говоря о том, что они могут определиться только в сам исторический момент ее становления. Однако он говорит, что эта диктатура будет опираться на творческую силу народа и будет свободна от утопических представлений о необходимости «внедрения» в России той или иной формы правления. Она станет решать те проблемы, которые перед ней будут непосредственно стоять, не сдерживая себя моралистически-идеологическими представлениями. Именно из такого подхода, уверен Ильин, со временем родится новая форма демократии, которая окажется способной преодолеть идеологичность и односторонность «формальной демократии».

* * *

Кризис секулярных идеологических конструкций, восходящих к эпохе Просвещения, — реальность сегодняшнего дня. Демократия как политический режим переживает кризис своего философского секулярного обоснования: происходящие сегодня в мире геополитические конфликты и масштабные социально-экономические трансформации подталкивают современные общества и государства к новым поискам политических форм. Важно отметить: ни сохранение идеалистических представлений о «конце истории», ни «реакционные» призывы к возвращению домодерновых форм политического общежития не смогут вывести человечество в новую реальность.

Впервые за последние несколько веков мир вступает в эпоху отсутствия «эталона», в ситуацию, при которой ни одна из существующих цивилизаций не в состоянии создавать нормативные культурные и политические образцы, как еще совсем недавно это было в эпоху господства Запада. Социолог Й. Терборн пишет, что история «начала поворот человечества от Северной Атлантики обратно к азиатским центрам домодерновой эпохи» [Терборн, 2017, с. 297]. Также он отмечает: «Усилится осознание плюрализма человеческих ценностей и озабоченность их сосуществованием, а не взаимопроникновением и “победой лучших” ценностей» [Терборн, 2017, с. 317].

В этих условиях страны и государства начинают обращаться к изучению собственного культурного и философского наследия, отыскивая там ответы на актуальные вопросы нынешнего дня. Как показал наш анализ, сочинения Степуна и Ильина могут натолкнуть на поиск многих ответов на сегодняшние вызовы. Вопрос поиска новой политической формы и необходимость построения «национальной» формы демократии, свободной от идеологем XX века, были ключевыми темами их политико-философских размышлений. Суммируем основные выводы:

- Степун и Ильин пишут свои работы в период существования советского строя, их размышления о глобальных политических процессах мотивированы поиском лучшей политической формы для будущей России;

- оба мыслителя уверены в исчерпанности линейно-модернистского представления о динамике обществ и неизбежности политической унификации, они настаивают на необходимости возобновления «исторического творчества», отказе от упрощенных, линейно-секулярных пониманий политики, восторжествовавших в XX веке;

- идеи Степуна в значительной степени идеалистичны, мыслитель призывает к возрождению религиозного понимания политики, к «христианскому реализму»; Ильин мыслит в более реалистичной парадигме, настаивая лишь на том, что применение западных политических стандартов без критического осмысления может привести к обратному результату;

- Ильин диагностирует кризис западного политического языка, он полагает, что основные категории западной политики (в том числе сам термин «демократия») приобрели статус формальных эталонов;

- мыслители настаивают на необходимости «творческого синтеза», призывают к реконфигурации модерна и верят в то, что Россия после освобождения от большевизма сможет сказать «новое слово» в создании политических форм, свободных от недостатков «идеологически» секулярного XX века.

Оба мыслителя уверены: от того, насколько российское общество и государство будут успешны в новом политическом «творчестве», зависит будущее.

Список источников

Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. 256 с.

Аристархов В. В. Общечеловеческие ценности и конфликт цивилизаций // Журнал Института Наследия. 2024. № 2 (37). С. 4–11.

Волков В. А. Демократия как проблема в политической философии И. Ильина // Управленческое консультирование. 2012. № 2 (46). С. 5–11.

Гаман Л. А. Россия и Европа: на пересечении диалога и конфликта (взгляд Ф. А. Степуна) // Вестн. Томского государственного университета. История. 2023. № 83. С. 127–132.

Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. 368 с.

Жаринов Е. В. Падшее Просвещение. Тень эпохи. М.: АСТ, 2021. 512 с.

Ильин И. А. Наши задачи. В 2 т. М.: Айрис-Пресс, 2008. Т. 1. 528 с.

Кантор В. К. Ф. А. Степун, «Мусагет», Э. К. Метнер // Кантовский сборник. 2010. № 1. С. 48–58.

Канфора Л. Демократия. История одной идеологии. СПб.: Александрия, 2012. 502 с.

Крауч К. Постдемократия. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2010. 192 с.

Кудрявцев С. А. Основные интерпретации процессов демократизации в современной политической науке // Наука. Культура. Общество. 2023. № 4. С. 40–53.

Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.

Мартьянов В. С. Пределы капитализма и рентное общество как глобальная альтернатива // Journal of Institutional Studies (Журнал институциональных исследований). 2020. № 12 (4). С. 18–33.

Мчедлова М. М., Кудряшова М. С. Религия и политика: от секуляризации к новым теоретическим координатам исследования // Политическая наука. 2016. Спецвыпуск. С. 43–58.

Петрова М. В. Комплексный анализ альтернативности социального развития в условиях неустойчивости глобальных процессов // Вестн. Удмуртского университета. Сер. «Философия. Психология. Педагогика». 2024. № 34 (1). С. 16–25.

Погудина Т. В. Свобода и демократия в философии «Новоградцев» // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2016. № 3. 2016. С. 123–130.

Работяжев Н. В. Консерватизм и модернизация: единство или борьба противоположностей? // Полития. 2015. № 1 (76). С. 153–174.

Степун Ф. А. Идея России и форма ее раскрытия // Степун Ф. А. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010а. С. 423–433.

Степун Ф. А. Чаемая Россия // Степун Ф. А. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010b. С. 434–460.

Терборн Й. Мир: руководство для начинающих. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. 336 с.

Тилли Ч. Демократия. М.: Институт общественного проектирования, 2007. 263 с.

Фадеева Л. А., Думлер Д. А. «Консервативная демократия» как вариант политического консерватизма // Вестн. Пермского университета. Политология. 2022. № 2. С. 27–38.

Шафаревич И. Р. Две дороги к одному обрыву // Шафаревич И. Р. Полное собрание сочинений. В 6 т. М.: Институт русской цивилизации, 2014. Т. 2. С. 3–54.

Штрик В. Купленное время. Отсроченный кризис демократического капитализма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 280 с.

References

Agamben, G. (2011) *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [*Homo Sacer. Sovereign Power and Naked Life*]. Moscow: Evropa.

Aristarkhov, V. V. (2024) “Obshchechelovecheskie tsennosti i konflikt tsivilizatsii” [“Universal Human Values and the Conflict of Civilizations”], *Zhurnal Instituta Naslediya* [*Heritage Institute Journal*], 2(37), pp. 4–11.

Fadeeva, L. A. and Dumler, D. A. (2022) “‘Konservativnaya demokratiya’ kak variant politicheskogo konservatizma” [“‘Conservative Democracy’ as a Variant of Political Conservatism”], *Vestnik Permskogo universiteta. Politologiya* [*Bulletin of Perm University. Political Science*], 2, pp. 27–38.

Il'in, I. A. (2008) *Nashi zadachi. V 2 tomakh. Tom 1* [*Our Tasks. In 2 vols. Vol. 1*]. Moscow: Airis-Press.

Gaman, L. A. (2023) “Rossiya i Evropa: na peresechenii dialoga i konflikta (vzglyad F. A. Stepuna)” [“Russia and Europe: At the Intersection of Dialogue and Conflict (The View of Stepun)”], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [*Bulletin of the Tomsk State University. History*], 83, pp. 127–132.

Grey, J. (2003) *Pominki po Prosveshcheniyu. Politika i kul'tura na zakate sovremennosti* [*Commemoration of the Enlightenment. Politics and Culture at the End of Modernity*]. Moscow: Praksis.

Kanfora, L. (2012) *Demokratiya. Istoriya odnoi ideologii* [*Democracy. The History of One Ideology*]. St. Petersburg: Aleksandriya.

Kantor, V. K. (2010) “F. A. Stepun, ‘Musaget’, E. K. Mettner” [“F. A. Stepun, ‘Musa-get’, E. K. Mettner”], *Kantovskii sbornik* [*Kant's Collection*], 1, pp. 48–58.

Krauch, K. (2010) *Postdemokratiya* [*Postdemocracy*]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki [Publishing house of the Higher School of Economics].

Kudryavtsev, S. A. (2023) “Osnovnye interpretatsii protsessov demokratizatsii v sovremennoi politicheskoi nauke” [“The Main Interpretations of Democratization Processes in Modern Political Science”], *Nauka. Kul'tura. Obshchestvo* [*Science. Culture. Society*], 4, pp. 40–53.

Lübbe, H. (2016) *V nogu so vremenem. Sokrashhennoe prebyvanie v nastoyashhem* [Keep up with the Times. Shortened Stay in the Present]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki [Publishing house of the Higher School of Economics].

Mart'yanov, V. S. (2020) "Predely kapitalizma i rentnoe obshchestvo kak global'naya al'ternativa" ["The Limits of Capitalism and the Rent Society as a Global Alternative"], *Journal of Institutional Studies*, 12(4), pp. 18–33.

Mchedlova, M. M. and Kudryashova, M. S. (2016) "Religiya i politika: ot seku-lyarizatsii k novym teoreticheskim koordinatam issledovaniya" ["Religion and Politics: From Secularization to New Theoretical Coordinates of Research"], *Politicheskaya nauka* [Political Science], Special Issue, pp. 43–58.

Petrova, M. V. (2024) "Kompleksnyi analiz al'ternativnosti sotsial'nogo razvitiya v usloviyakh neustoichivosti global'nykh protsessov" ["Comprehensive Analysis of Alternative Social Development in the Context of Instability of Global Processes"], *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya "Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika"* [Bulletin of the Udmurt University. "Philosophy. Psychology. Pedagogy"], 34(1), pp. 16–25.

Pogudina, T. V. (2016) "Svoboda i demokratiya v filosofii 'Novogradtsev'" ["Freedom and Democracy in the Philosophy of the 'Novogradians'"], *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [News of Tula State University. Humanities], 3, pp. 123–130.

Rabotyazhev, N. V. (2015) "Konservatizm i modernizatsiya: edinstvo ili bor'ba protivopolozhnostei?" ["Conservatism and Modernization: Unity or Struggle of Opposites?"], *Politiya*, 1(76), pp. 153–174.

Shafarevich, I. R. (2014) "Dve dorogi k odnomu obryvu" ["Two Roads to One Cliff"], in Shafarevich, I. R. *Polnoe sobranie sochinenii. V 6 tomakh. Tom 2* [Complete Works. In 6 vols. Vol. 2]. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii [Institute of Russian Civilization], pp. 3–5.

Stepun, F. A. (2010a) "Ideya Rossii i forma ee raskry`tiya" ["The Idea of Russia and the Form of its Disclosure"], in Stepun, F. A. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya [Russian Political Encyclopedia], pp. 423–433.

Stepun, F. A. (2010b) "Chayemaya Rossiya" ["Teased Russia"], in Stepun, F. A. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya [Russian Political Encyclopedia], pp. 434–460.

Streeck, W. (2019) *Kuplennoe vremya. Otsrochennyi krizis demokraticeskogo kapitalizma* [Purchased Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki [Publishing house of the Higher School of Economics].

Terborn, I. (2017) *Mir: rukovodstvo dlya nachinayushchikh* [The World: A Beginner's Guide]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ehkonomiki [Publishing house of the Higher School of Economics].

Tilly, Ch. (2007) *Demokratiya [Democracy]*. Moscow: Institut obshchestvennogo proektirovaniya [Institute of Public Design].

Volkov, V. A. (2012) “Demokratiya kak problema v politicheskoi filosofii I. Il’ina” [“Democracy as a Problem in Ilyin’s Political Philosophy”], *Upravlencheskoe konsul’tirovanie [Management Consulting]*, 2(46), pp. 5–11.

Zharinov, E. V. (2021) *Padshee Prosveshchenie. Ten’ ehpokhi [Fallen Enlightenment. Shadow of an Era]*. Moscow: AST.

Информация об авторе: Александр Андреевич Гиринский — кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Aleksander A. Girinsky — PhD in Philosophy, Scientific Researcher at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 22.05.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 22.05.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 192–204.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 192–204.

Научная статья / Original article

УДК 821.111

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-192-204

ПОЭТИКА ВЧУВСТВОВАНИЯ В РОМАНЕ В. ВУЛФ «НА МАЯК»

Георгий Кириллович Лисеев

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, negoromegasfero@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0003-4560-0790>



Аннотация. В статье рассматривается роман Вирджинии Вулф «На маяк» с точки зрения поэтики вчувствования. Отталкиваясь от некоторых влиятельных исследований текста романа, автор предлагает новый ракурс прочтения этого произведения, опираясь на психологическую и философскую концепцию «вчувствования» (нем. «Einfühlung») и отмечая особую важность этого понятия для анализа поэтики произведения. Подробное рассмотрение одного из эпизодов романа и выявление некоторых общих закономерностей структуры текста показывают, что вчувствование является одной из ключевых категорий произведения, выполняющее сразу несколько функций: во-первых, становится мотивировкой особого многосубъектного «потока сознания» в романе; во-вторых, определяет основной характер взаимодействия между персонажами, соединяя их в «сеть вчувствования»; в-третьих, приводит героев к особого

рода озарениям и откровениям. В трех частях романа Вулф вчувствование раскрывается по-разному: в первой — с помощью энергии взаимного постижения устанавливается гармоническое единство героев текста; во второй — показано крушение этой гармонии на фоне стихийного хода времени; а в третьей — происходит восстановление связей на новом уровне за счет особого «вчувствования художника», способного преодолевать границы времени с помощью воображения. В статье демонстрируется, как вчувствование становится одним из основных принципов поэтики романа «На маяк», организующим его сложную фрагментарную структуру и разрозненные элементы в единый нарратив.



Ключевые слова: Вирджиния Вулф, «На маяк», модернизм, вчувствование, поток сознания, Эрих Ауэрбах, нарратив



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Лисеев Г. К. Поэтика вчувствования в романе В. Вулф «На маяк» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 192–204. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-192-204.

Literature. Philosophy. Religion

POETICS OF EMPATHY IN VIRGINIA WOOLF'S "TO THE LIGHTHOUSE"

Georgy K. Liseyev

National Research University

"Higher School of Economics" (HSE University),

Moscow, Russia, negoromegasfero@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0003-4560-0790>



Abstract. This article examines Virginia Woolf's novel "To the Lighthouse" from the perspective of the poetics of empathy. Drawing from some influential studies of the text of the novel, the author of the article offers a new angle for reading this work, relying on the psychological and philosophical concept of "empathy" (German "Einfühlung") and noting the special importance of this concept for analyzing the poetics of the novel. A detailed study of one of the episodes of the novel and the identification

of some general patterns of text structure show that empathy is one of the key categories of the work, performing several functions at once: first, it becomes the motivation for a special multi-subject type of “stream of consciousness” in the novel, second, it determines the basic mode of interactions between the characters, connecting them in a “network of empathy,” and, third, it leads the characters to a special kind of insights and revelations. In three parts of Woolf’s novel, empathy is revealed in different ways: in the first part with the help of this energy of mutual comprehension the harmonious unity of the characters of the text is established, the second part shows the collapse of this harmony on the background of the destructive course of time, and in the third part there is a restoration of connections on a new level, which occurs due to a special “artist’s empathy,” capable of overcoming the boundaries of time with the help of imagination. The article demonstrates how empathy becomes one of the basic principles of the poetics of “To the Lighthouse,” organizing its complex fragments in one whole narrative.



Keywords: Virginia Woolf, “To the Lighthouse,” modernism, stream-of-consciousness, empathy, Erich Auerbach, narrative



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Liseyev, G. K. (2026) “Poetics of Empathy in Virginia Woolf’s ‘To the Lighthouse’”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 192–204. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-192-204.

Роман Вирджинии Вулф «На маяк» (1927) — одно из наиболее значительных произведений литературы европейского модернизма и один из самых часто анализируемых текстов английской писательницы наряду с ее предыдущим романом «Миссис Дэллоуэй» (1925). Среди многочисленных интерпретаций этого произведения превалируют биографические (текст во многом основан на детских воспоминаниях Вулф, а прообразами персонажей мистера и миссис Рэмзи являются мать и отец писательницы), психоаналитические, мифологические и философские прочтения [Hussey, 1996, p. 310–318]. Многих исследователей романа «На маяк» также нередко интересуют принципы организации этого сложно устроенного произведения. Один из классических разборов текста Вулф с этой точки зрения принадлежит знаменитому

немецкому филологу Эрику Ауэрбаху, который в заключительной главе своей книги «Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе» предложил подробный анализ пятой главы первой части романа. В разборе он отметил одну из важнейших черт стиля писательницы — изображение «многосубъектного сознания» [Ауэрбах, 2017, с. 422], при котором повествование постоянно переходит от одного сознания к другому. Не прибегая к термину «поток сознания» (предпочитая ему «внутренний монолог»), Ауэрбах тем не менее весьма наглядно показывает, как Вулф в данном романе использует этот важнейший метод модернистской литературы.



Вирджиния Вулф (1882–1941)

Вслед за Ауэрбахом исследователи нарративной техники романа «На маяк» почти всегда обращались к особенностям потока сознания, а также к тому, как этот метод связан с «отношением писателя к реальности мира, которую он изображает». Развивая мысль Ауэрбаха, американский специалист по творчеству Вулф Джеймс Нэрмор писал о «тотальной эмоциональной жизни, создаваемой из чувств различных персонажей» текста [Naremore, 1973, p. 122]. Он также отмечал, что, несмотря на «многосубъектность», о которой писал Ауэрбах, роман является «произведением одного голоса, который время от времени принимает на себя роль определенного персонажа и начинает соответствовать его образу мыслей» [Naremore, 1973, p. 123]. Наконец, в последние десятилетия наиболее распространенным подходом к анализу повествовательной техники Вулф стала теория фокализации Ж. Женнетта. Например, литературовед М. Левенсон в статье о романе «На маяк» анализирует, как постоянная смена точек зрения меняет нарративную перспективу текста Вулф [Levenson, 2015, p. 23].

Не отвергая перечисленные концепции, в этой статье мне, однако, хотелось бы выделить тот аспект поэтики романа «На маяк», который пока оставался незамеченным или отодвигался на второй план, но, несмотря на это, на мой взгляд, его можно назвать одним из важнейших для понимания того, как

устроено произведение английской писательницы. Этим аспектом является вчувствование, важный термин для эстетики конца XIX — начала XX века, позже перешедший в психологию и феноменологию и сегодня в большей степени ассоциирующийся с таким этимологически близким ему понятием, как эмпатия. Дело в том, что изначально слово «вчувствование» являлось переводом немецкого понятия «Einfühlung», разработанного в немецкой эстетике и психологии (Р. Фишер, Т. Липпс и др.) во второй половине XIX века. В начале XX века это понятие было переведено на английский как «empathy», а в последние десятилетия переведено на русский как «эмпатия». Однако в современном русском языке, в отличие от своего английского аналога, это слово было уже лишено прямой связи с термином «Einfühlung» и стало использоваться почти исключительно в психологическом контексте. При этом русское слово «вчувствование» сохранило за собой более широкие коннотации (связанные также с эстетикой и философией начала XX века, то есть в том числе с эпохой модернизма), так что его использование в контексте романа Вулф представляется мне более предпочтительным.

Обращаясь к теме вчувствования, хотелось бы особо выделить докторскую диссертацию немецкого философа Эдит Штайн, в которой исследовалось понятие «Einfühlung» в феноменологической перспективе. В этой работе она определяет данный термин как «особую разновидность актов сознания, в которых постигается переживание другого» [Штайн, 2006, с. 357]. Отталкиваясь от этого определения и толкуя его даже более расширительно как «эмоционально-когнитивный процесс постижения сознания и чувств другого», мне бы хотелось обосновать, почему для описания поэтики Вулф в романе «На маяк» это слово является ключевым.

Как отмечалось выше, характерным признаком прозы Вулф (и в частности романа «На маяк») большинством исследователей признается особый тип потока сознания, связывающий между собой множество персонажей. В отличие от «Улисса» Дж. Джойса и «В поисках утраченного времени» М. Пруста, точка зрения в модернистских романах Вулф постоянно меняется, притом что эта смена всегда происходит почти незаметно. В результате ощущение потока сознания не исчезает, даже если при более внимательном разборе, как показал Э. Ауэрбах, конкретные причины переходов от сознания к сознанию могут показаться произвольными и немотивированными. Вчувствование, то есть способность переноситься в сознание другого человека и постигать его мысли, эмоции и переживания, может дать мотивировку тому особому типу потока сознания, что представлен в прозе Вулф, и в особенности в романе «На маяк». Вчувствование как основной принцип поэтики Вулф организует разрознен-

ные элементы романа, с его многофигурной композицией и фрагментарной структурой, в единое целое.

Обратимся к одному из эпизодов, чтобы вкратце показать, как в тексте осуществляется поэтика вчувствования. В первой главе уже представлены многие особенности поэтики романа. Повествование начинается с фразы миссис Рэмзи о том, что они с сыном обязательно поедут на маяк на следующий день, если погода будет хорошая. Вся фабула первой главы уместается буквально в несколько фраз, половина которых принадлежит миссис Рэмзи, выражающей надежду на то, что поездка состоится, а другая — мистеру Рэмзи и его ученику Чарльзу Тэнсли, которые, в свою очередь, утверждают, что погода будет плохая, поэтому поездку придется отменить. Кроме этих пяти-шести фраз, фрагмент почти целиком состоит из несобственно-прямой речи, переходящей от персонажа к персонажу и сливающейся в почти непрерывный многоголосный поток сознания. Вместе с тем внутри этого потока разворачивается подлинный сюжет данной главы, и его развертывание происходит за счет энергии вчувствования миссис Рэмзи, направленной сразу на зрителя маяка и его сына, своих детей и, наконец, Чарльза Тэнсли. Последнее направление, что любопытно, оказывается наиболее сильным, и именно с ним в первый раз в романе связывается расширение пространства и времени. Сразу после того, как Чарльз произнес первую фразу, мысль миссис Рэмзи схватывает его образ, после чего в ходе долгого внутреннего монолога она пытается постичь его. В мыслях она погружается в воспоминания, перебирая различные мельчайшие эпизоды, связанные с Чарльзом. Наконец, она вспоминает совместную прогулку с учеником мужа в город, состоявшуюся в неопределенное время в прошлом, и этот эпизод становится наиболее развернутой и законченной частью первой главы.

Именно в этот момент в повествовании случается почти незаметный, но важный переход. Постепенно поток сознания миссис Рэмзи перетекает к Чарльзу, и уже его мысли и переживания выходят на первый план. Причем если поначалу он представал в мыслях главной героини скорее нелепым, эгоистичным и неспособным на сопереживание молодым человеком, то, как только читателю начинает раскрываться его сознание, с ним начинают происходить очевидные трансформации, во многом связанные с влиянием миссис Рэмзи. Так, во время этой прогулки выясняется, что он сам способен на минимальные акты внимания к другому человеку, например, когда он как будто начинает угадывать желания миссис Рэмзи: «А нельзя ли ему понести ее сумку? Нет, нет, — сказала она, — уж это она всегда сама носит. Да, конечно. Он это в ней угадывал. Он многое угадывал, и особенно что-то такое, что его

будоражило, выбивало из колеи, неизвестно, почему» [Вулф, 1989, с. 174]. Однако, кроме элементарного внимания к другому человеку, во время прогулки с миссис Рэмзи Чарльз становится способен также и на сильные эмоции, казалось бы совершенно несвойственные ему как атеисту, рационалисту и интеллектуалу. Чуть позже в тексте с ним совершается еще более значительная эмоциональная перемена: «Под влиянием удивительного чувства, которое наливало во все время пути, назревало в саду, когда он хотел взять у нее сумку, едва не перелилось через край, когда он, на набережной, собирался ей рассказать о себе все, — он чуть не стал понимать самого себя и не знал, на каком он свете. В высшей степени странно» [Вулф, 1989, с. 176].

Таким образом, процесс постижения другого, начатый миссис Рэмзи в ее сознании, расширяет границы времени повествования и восстанавливает в памяти момент, когда Чарльз Тэнсли, не понимая до конца, что с ним происходит, открывается навстречу другому. Высшей точкой этой эмоциональной связи становится озарение Чарльза, напоминающее финальное озарение Питера Уолша из романа «Миссис Дэллоуэй»: «...и тут она вошла, мгновение стояла молча (будто наверху притворялась и теперь должна отдохнуть), мгновение стояла, застыв под Королевой Викторией в синей перевязи Ордена Подвязки; и вдруг он понял, что это — вот оно, вот: в жизни он еще не видел никого, так дивно прекрасного» [Вулф, 1989, с. 176–177]. В этот момент Чарльз, который в начале первой главы кажется человеком, бесконечно ограниченным рамками своего сознания, оказывается способен хоть на мгновение выйти за его пределы, испытывая при этом настоящее откровение. Не менее важно, что, выходя за пределы своего сознания, Чарльз по-настоящему познает себя (схожие чувства испытывает Клэрисса Дэллоуэй в сцене эмоционального слияния с Септимусом Смитом в финале романа «Миссис Дэллоуэй»). То есть сила вчувствования помогает молодому человеку как открыться для восприятия мира и другого человека, так и «вернуться к самому себе и ощутить свою самодостаточность» [Аствацатуров, 2007, с. 69]. Таким образом, озарение Чарльза — персонажа, пожалуй, наименее способного к чувственному контакту с другими людьми в романе, — уже в самом начале текста задает определенный вектор вчувствования. Вулф показывает, как эта энергия постижения других людей разворачивается сразу в нескольких направлениях — в пространстве и времени, от сознания к сознанию. Хотя «центром» этой энергии, безусловно, является миссис Рэмзи, импульсы, исходящие от нее, влияют и на других персонажей. Они также становятся своеобразными проводниками вчувствования.

Обратимся теперь к некоторым общим закономерностям поэтики вчувствования в романе «На маяк», не останавливаясь подробно на отдельных

эпизодах. Важной особенностью текста Вулф является то, что внутренние связи между людьми не являются данностью, а устанавливаются диалектически, в борьбе, и эмоциональное постижение другого не может достигаться без сопротивления: даже миссис Рэмзи, прежде чем обратиться в своих мыслях к тому эпизоду, в котором Чарльз в полной мере открылся ей, сначала воспринимает его через негативное отношение к нему со стороны ее детей. Еще более сильным противовесом особому дару миссис Рэмзи в первой части романа является фигура ее мужа мистера Рэмзи, во всем опирающегося на разум, факты и объективную реальность, но в то же время постоянно нуждающегося в сочувствии окружающих, прежде всего — своей жены.

Столь сильная потребность мистера Рэмзи в сочувствии говорит о том, что его твердые представления об объективной истине и выдающийся интеллект не спасают его в столкновении с подлинной реальностью, поэтому ему так необходима поддержка жены. Впрочем, он ждет от этой поддержки чего-то большего, чем просто любви и утешения. В сущности, мистер Рэмзи требует духовного спасения через магическую силу вчувствования, способную не просто соединять людей, но и преобразовать пространство:

Но ему было этого мало. Он требовал сочувствия. Перво-наперво, чтобы его уверили в его гениальности, а затем ввели в жизненный круг, утешили, ублажали, обратили бесплодие в плодородность и чтобы все комнаты в доме наполнились жизнью, — гостиная; за гостиной — кухня; над кухней — спальни; и рядом — детские; чтоб все они ожили, наполнились жизнью.

[Вулф, 1989, с. 193]

Иными словами, мистер Рэмзи, чье сознание находится в крайне разорванном состоянии, вызванном его сложными отношениями с внешним миром, постоянно ждет от жены чуда. И можно уверенно сказать, что это в тексте и происходит: каждое усилие вчувствования со стороны главной героини превращает самые обыкновенные сцены быта в семейную идиллию.

Другой ключевой персонаж романа — художница Лили Бриско — так комментирует эту глубокую духовную связь между супругами Рэмзи: «Едва поднимешь глаза и на них глянешь, их окатывает твоею, как это у нее называлось, “влюбленностью”. Они превращаются в частицу того невозможного, дивного целого, каким мир делается в глазах любви. К ним ластится лето; ласточки летают для них» [Вулф, 1989, с. 200]. Здесь можно заметить, как энергия преобладающей любви уже направлена не от семьи Рэмзи, а, наоборот, к ней, и исходит она от Лили Бриско, которая пишет картину, пытаясь запечатлеть на

холсте миссис Рэмзи сидящей в гостиной у окна. Этот тип вчувствования в романе можно назвать художественным. Он близок к такому пониманию данного явления, которое развивалось в немецкой эстетике и психологии искусства на рубеже XIX–XX веков, в частности у Липпса. Произведение искусства в его понимании становилось результатом объективирования (другой перевод термина «Einfühlung») какого-либо предмета в реальности и перенесения на него переживаний художника или зрителя [Липпс, 2006, с. 370–374]. Лили Бриско в романе показана именно в момент такого объективирования своего восприятия семьи Рэмзи.

Таким образом, в первой части романа, самой масштабной и многофигурной, осуществляется постоянное установление связей между персонажами. Одна из главных исследовательниц творчества Вулф Гермiona Ли назвала это «сетью живых взаимоотношений, сплетенных миссис Рэмзи» [Lee, 1977, p. 133]. Я бы назвал ее «сетью вчувствования», так как подавляющее большинство «живых взаимоотношений» разворачивается на пересечении и во взаимопроникновении сознаний персонажей, что становится возможным за счет вчувствования. В результате в первой части романа писательница демонстрирует картину подлинной гармонии, где в отношениях между людьми устанавливается эмоциональное единство, преодолевающее отчуждение и любые противоречия.

Знаменитая вторая часть романа, лирическая интерлюдия «Проходит время», становится полной антитезой первой, и в ней показан мир, где вчувствование терпит практически абсолютное крушение. Если в первой части время постоянно замедляется, растягивается, в результате чего каждое мельчайшее событие стремится стать, пользуясь выражением Вулф, «моментом бытия», то во второй показан неостановимый бег времени. Дом семьи Рэмзи пустеет и медленно разрушается, вместо изображения человеческих отношений и потока сознания на первый план выходит природная стихия и безличный риторический стиль от автора, а настоящим главным героем этой части становится само Время, разрушающее все человеческие связи. По ходу описания этого, по выражению А. Флейшмана, «космического разрушения» [Fleishman, 1975, p. 122], в скобках сообщается о смерти миссис Рэмзи в Лондоне, а также двух ее детей — дочери после родов и сына на Первой мировой войне. Любопытно, что война, как и все важнейшие события, связанные с героями книги, упоминается демонстративно вскользь, что дало повод исследовательнице Вулф Л. Гордон назвать эту главу «контристорией, где война является не центром, но пустым промежутком, сквозь который прорывается время, пока домостроители и художники [home-makers and artists] — истинные создатели цивилизации —

спят» [Gordon, 1984, p. 161]. Единственной инстанцией человеческого в этой части текста становятся слуги, оставшиеся иногда присматривать за домом, среди которых выделяется служанка Рэмзи миссис Макнэб. Именно ее присутствие в доме и то, что она сохранила хоть какую-то память о гармонии, которая царила здесь прежде, помогает этому пространству выжить, а главное — позволяет сохранить и энергию вчувствования. Но чтобы по-настоящему восстановить эту энергию, одной миссис Макнэб, как хранительницы памяти о доме, и миссис Рэмзи недостаточно. Поэтому в третьей части в дом должна вернуться одна из главных героинь романа — художница Лили Бриско.

Третья часть романа под названием «Маяк», действие которой происходит через десять лет после первой, раскрывает тему вчувствования в совсем иной перспективе. По сравнению с постоянным движением от сознания к сознанию в первой части реальность третьей кажется в основном статичной. На первый план в ней выходит не многосубъектный поток сознания, а внутренний монолог одного человека — художницы Лили Бриско, возвращающейся спустя десять лет к своей незаконченной картине, на которой она хотела запечатлеть миссис Рэмзи сидящей у окна в гостиной. Таким образом, сюжетным центром этой части становится описание процесса работы Лили над картиной, пытающейся воскресить миссис Рэмзи в своей памяти. При этом поездка на маяк, все-таки осуществляемая мистером Рэмзи и двумя детьми, оборачивается скорее «ложной целью», не сравнимой с тем, что разворачивается у холста. Художественное объективирование, которое Лили практиковала в первой части, здесь оказывается гораздо более сложным процессом, превращаясь скорее в «имагинативное вчувствование», связанное с работой памяти и восстановлением утраченного, что сближает эту часть романа с поэтикой Пруста. В какой-то момент, глубоко погрузившись в воспоминания, Лили замечает движение в окне:

Что-то белое прошло волной по оконнице. Видно, ветер взмахнул какой-то оборкой. Сердце перестукнуло, оборвалось и заныло. Миссис Рэмзи! Миссис Рэмзи! — звала она, снова чувствуя прежнюю пытку — хотеть и хотеть невозможного. Неужто до сих пор в ее власти так мучить? И потом, сразу, как если бы ей удалось сдержаться, стало и это будничной вещью — как кресло, как стол. Миссис Рэмзи — по безмерной своей доброте к Лили — просто сидела в кресле, посверкивала спицами, вязала свой красно-бурый чулок, отбрасывала тень на ступени. И все.

[Вулф, 1989, с. 309]

За счет тщательного восстановления мельчайших подробностей, связанных с миссис Рэмзи, Лили добивается почти невозможного — видит ее наяву, сидящей в гостиной у окна, на том же самом месте, что и десять лет назад. Это мистическое видение, сравнимое со «встречей» Клариссы Дэллоуэй и погибшего Септимуса в финале «Миссис Дэллоуэй», становится кульминационным событием романа — актом вчувствования, преображающим время и хотя бы на мгновение воскрешающим миссис Рэмзи. Более того, это видение позволяет Лили Бриско закончить ее картину, и финал романа, таким образом, утверждает искусство как высшую форму бытия, способную преодолевать время и смерть. Финальная фраза романа в оригинале звучит так: «I have had my vision» («У меня было видение») [Woolf, 1994, p. 154], где последнее слово может быть переведено одновременно как «в́идение» и «виде́ние». Эта двойственность лишь подтверждает особый характер откровения Лили Бриско, в котором художественный аспект совмещается с мистическим.

Итак, поэтика вчувствования в романе В. Вулф «На маяк» разворачивается сразу на нескольких уровнях: становится мотивировкой многосубъектного потока сознания, устанавливает глубокие внутренние связи между персонажами и, наконец, приводит героев к откровениям и постижению реальности, других и себя через преображение пространства и преодоление времени. Раскрывая тему вчувствования в трех частях романа через диалектическую триаду «тезис — антитезис — синтез», Вулф сначала показывает, как эта энергия может собирать людей вместе и способствовать эмоциональному взаимопроникновению, затем описывает, как это гармоническое единство может быть разрушено временем, но в конце утверждает возможность восстановления связей между людьми на новом уровне посредством искусства и особого вчувствования художника. Своим романом, основанным на воспоминаниях о детстве и родителях, Лесли Стивене и Джулии Стивен, Вирджиния Вулф попыталась сделать именно это.

Список источников

Аствацатуров А. Вирджиния Вулф: метаморфозы бестелесной энергии // Аствацатуров А. Феноменология текста. Игра и репрессия. М.: НЛО, 2007. С. 61–98.

Ауэрбах Э. Коричневый чулок // Ауэрбах Э. Мимезис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А. Михайлова. М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 412–435.

Вулф В. На маяк // Вулф В. Избранное / пер. с англ. Е. Суриц. М.: Худож. лит., 1989. С. 169–317.

Липпс Т. Эстетика / пер. с нем. С. Ильина // *Философия в систематическом изложении* В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. М.: Территория будущего, 2006. С. 364–403.

Штайн Э. К проблеме вчувствования / пер. с нем. В. Близнекова // *Антология реалистической феноменологии* / под ред. Д. Атласа, В. Куренного. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006. С. 657–693.

Fleishman A. *Virginia Woolf. A Critical Reading*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1975. 248 p.

Gordon L. *Virginia Woolf: A Writer's Life*. Oxford: Oxford University Press, 1984. 341 p.

Hussey M. *Virginia Woolf A to Z*. Oxford: Oxford University Press, 1996. 452 p.

Lee H. *The Novels of Virginia Woolf*. L.: Methuen, 1977. 237 p.

Levenson M. Narrative Perspective in “To the Lighthouse” // *The Cambridge Companion to “To the Lighthouse”* / Ed. by Allison Pease. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 19–30.

Naremore J. *The World Without a Self: Virginia Woolf and the Novel*. New Haven: Yale University Press, 1973. 259 p.

Woolf V. *To the Lighthouse*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 1994. 159 p.

References

Astvatsaturov, A. (2007) “Virdzhiniya Vulf: metamorfozy bestelesnoy energii” [“Virginia Woolf: The Metamorphoses of Incorporeal Energy”], in Astvatsaturov, A. *Fenomenologiya teksta. Igra i repressiya* [The Phenomenology of the Text. Game and Repression]. Moscow: NLO Publ., pp. 61–98.

Auerbakh, E. (2017) “Korichnevyy chulok” [“The Brown Stocking”], in Auerbakh, E. *Mimesis. Izobrazheniye deystvitelnosti v zapadnoyeuropeyskoy literature* [Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature]. Translated from the German by A. Mikhaylov. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives], pp. 412–435.

Fleishman, A. (1975) *Virginia Woolf. A Critical Reading*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Gordon, L. (1984) *Virginia Woolf: A Writer's Life*. Oxford: Oxford University Press.

Hussey, M. (1996) *Virginia Woolf A to Z*. Oxford: Oxford University Press.

Lee, H. (1977) *The Novels of Virginia Woolf*. London: Methuen.

Levenson, M. (2015) “Narrative Perspective in ‘To the Lighthouse’”, in Pease, A. (ed.) *The Cambridge Companion to “To the Lighthouse”*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19–30.

Lipps, T. (2006) “Estetika” [“Aesthetics”], translated from the German by S. Ilin, in *Filosofiya v sistematicheskoy izlozhenii V. Dil'teya, A. Rilya, V. Ostval'da, V. Vundta, G. Ebbingauza, R. Eikena, F. Paul'sena, V. Myunkha, T. Lippsa* [Philosophy in Systematic Exposition by W. Dilthey, A. Riehl, W. Ostwald, W. Wundt, G. Ebbinghaus, R. Eucken, F. Paulsen, W. Munch and T. Lipps]. Moscow: Territoriya budushchego [Territory of the Future], pp. 364–403.

Naremore, J. (1973) *The World Without a Self: Virginia Woolf and the Novel*. New Haven: Yale University Press.

Shtayn, E. (2006) “K probleme vchuvstvovaniya” [“On the Problem of Empathy”], translated from the German by V. Bliznekov, in Atlas, D. and Kurennoy, V. (eds) *Antologiya realisticheskoy fenomenologii* [Anthology of Realistic Phenomenology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas], pp. 657–693.

Woolf, V. (1989) “Na mayak” [“To the Lighthouse”], translated from the English by E. Surits, in Woolf, V. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura [Fiction], pp. 169–317.

Woolf, V. (1994) *To the Lighthouse*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

Информация об авторе: Георгий Кириллович Лисеев — аспирант школы филологических наук Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Georgy K. Liseyev — Postgraduate student at the School of Philological Sciences, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 07.07.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 07.07.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

24 февраля отмечает юбилей известный белорусский искусствовед и культуролог, постоянный автор нашего журнала, доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета Ольга Дмитриевна Баженова.



Дорогая Ольга Дмитриевна!

Редакция, члены редколлегии, весь коллектив журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» и Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ сердечно поздравляют Вас с замечательным юбилеем! Желаем Вам крепкого здоровья, бодрости духа и неизменных творческих успехов на благо белорусской и российской культуры.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 206–225.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 206–225.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-206-225

КОНСТРУИРОВАНИЕ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ ГРАНИЦ: ИЗ ОКРАИНЫ В СОПРЕДЕЛЬНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ



Ольга Дмитриевна Баженова

Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь;

Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, odbazhenova@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-5683-4448>

 **Аннотация.** Железная дорога, которую О. Шпенглер обозначил символом уходящей классической культуры и выдающимся техническим достижением в «Закате Европы», явилась действительно поводом создания новых градостроительных систем начала XX века (проспекты, ведущие к железнодорожным вокзалам, большие площади перед роскошными привокзальными строениями). Вместе с тем убегаящие рельсы можно рассматривать как метафору исчезающих пространств в новом художественном языке авангардного искусства, которым открывается XX столетие. Беларусь в европейское пространство того времени выдвигают (запускают) молодые художники, которые отправляются во Францию, Германию, Англию для получения признания. Космополитизм, или скорее европоцентризм, был присущ в начале XX века более худож-

никам, чем представителям других творческих профессий. Особенно важным это было для талантливого еврейского юношества, которому черта оседлости выправляла пути только в Европу. Результаты этой соединенности Беларуси и Европы обозначила Парижская школа с целой плеядой гениев и талантов живописи XX века. (Роберт Генин, Михаил Кикоин, Пинхус Кремень, Осип Любич, Марк Шагал, Хаим Сутин, Осип Цадкин, Шрайга Царфин, Яков Балглей, Евгений Зак, Надежда Ходасевич, Антуан (Натан) и Наум Певзнеры, Лейба Гаспар Шульман, Оскар Мещанинов, Леон Идельбаум, Израиль Левин, Яков Милкин). Еще одна культура в Беларуси первых десятилетий XX века демонстрировала преодоление привычных социально-политических и культурных границ, культура «безмолвствующего большинства», которая «приобретала голос» и начинала отстаивать формы своего традиционного бытия в артефактах народного искусства и печати (газеты «Наша Доля», «Наша Нива» 1906–1914). Именно этот период закладывает в парадигмат образа Беларуси представление о ней как некоем крае с неповторимыми обычаями, традициями, фольклором, образ земли в пересечении и ореоле рек и озер, закрытой непроходимыми болотами и дремучими лесами. При этом высокая элитная аристократическая дворянская культура Беларуси, уже давно связанная с европейским космополитизмом, казалась представляющей европейский и русско-европейский мир как привычную составляющую Северо-Западного края, пограничного с Западной Европой. Изменение привычной картины мира не обошлось без перекосов, но разрушение старого мира стало открытием другой Беларуси и открытием белорусской земли как древней, многоязычной мультикультуры, стоящей на пограничье Запада и Востока и готовой занять место сопредельного с Россией и Западной Европой государства.



Ключевые слова: Беларусь, Парижская школа, газета «Наша Нива», газета «Наша Доля», космизм, Дроздович, Сутин, народные традиции, пограничье



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Баженова О. Д. Конструирование белорусской культурной истории как преодоление границ: из окраины в сопредельное пограничье // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 206–225. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-206-225.

Memory of Culture

CONSTRUCTING BELARUSIAN CULTURAL HISTORY
AS A CROSS-BORDER TRANSITION:
FROM THE OUTSKIRTS TO THE BORDERLANDS

Olga D. Bazhenova

Belarusian State University, Minsk, Belarus;
National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, odbazhenova@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-5683-4448>



Abstract. The railway, which O. Spengler designated as a symbol of the disappearing classical culture and an outstanding technical achievement in “The Decline of the West,” was indeed the reason for the creation of new urban planning systems of the early 20th century (avenues leading to railway stations, large squares in front of luxurious station buildings). At the same time, the disappearing rails can be seen as a metaphor for disappearing spaces in the new artistic language of avant-garde art, which opens the 20th century. Belarus is promoted (launched) into the European space of that time by young artists who go to France, Germany, England to gain recognition. Cosmopolitanism or rather Eurocentrism was inherent in the early 20th century more to artists than to representatives of other creative professions. This was especially important for the talented Jewish youth, for whom the Pale of Settlement straightened the path only to Europe. The results of this unification of Belarus and Europe were marked by the Paris School with a whole galaxy of geniuses and talents of 20th century painting (Robert Genin, Mikhail Kikoine, Pinkhus Kremegne, Ossip Lubitsch, Marc Chagall, Chaim Soutine, Ossip Zadkine, Shrayga Tsarfin, Yakov Balgley, Yevgeny Zak, Nadezhda Khodasevich, Antoine (Nathan) and Naum Pevzner, Leiba Gaspar Shulman, Oskar Meshchaninov, Leon Idelbaum, Israel Levin, Yakov Milkin). Another culture in Belarus in the first decades of the 20th century demonstrated the overcoming of the usual socio-political and cultural boundaries, the culture of the “silent majority,” which “acquired a voice” and began to defend the forms of its traditional existence in the artifacts of folk art and the press (newspapers “Nasha Dolya,” “Nasha Niva,” 1906–1914). It is this period that lays in the paradigm of the image of Belarus the idea of it as a certain land with unique customs, traditions, folklore, the image of the land in the intersection and aureole of rivers and lakes, closed by impassable swamps and dense forests. At the same time, the high elite aristocratic noble culture of Belarus, long associated with European cosmopolitanism, seemed

to represent the European and Russian-European world, as a familiar component of the North-West region, bordering on Western Europe. The objective conditions for changing the familiar picture of the world did not go without distortions, but the destruction of the old world became the discovery of another Belarus, and the discovery of the Belarusian land as an ancient, multilingual multiculture, standing on the border of the West and the East and ready to take the place of a state adjacent to Russia and Western Europe.



Keywords: Belarus, Paris School, newspaper “Nasha Niva,” newspaper “Nasha Dolya,” cosmism, Drozdovich, Soutine, folk traditions, borderland



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).

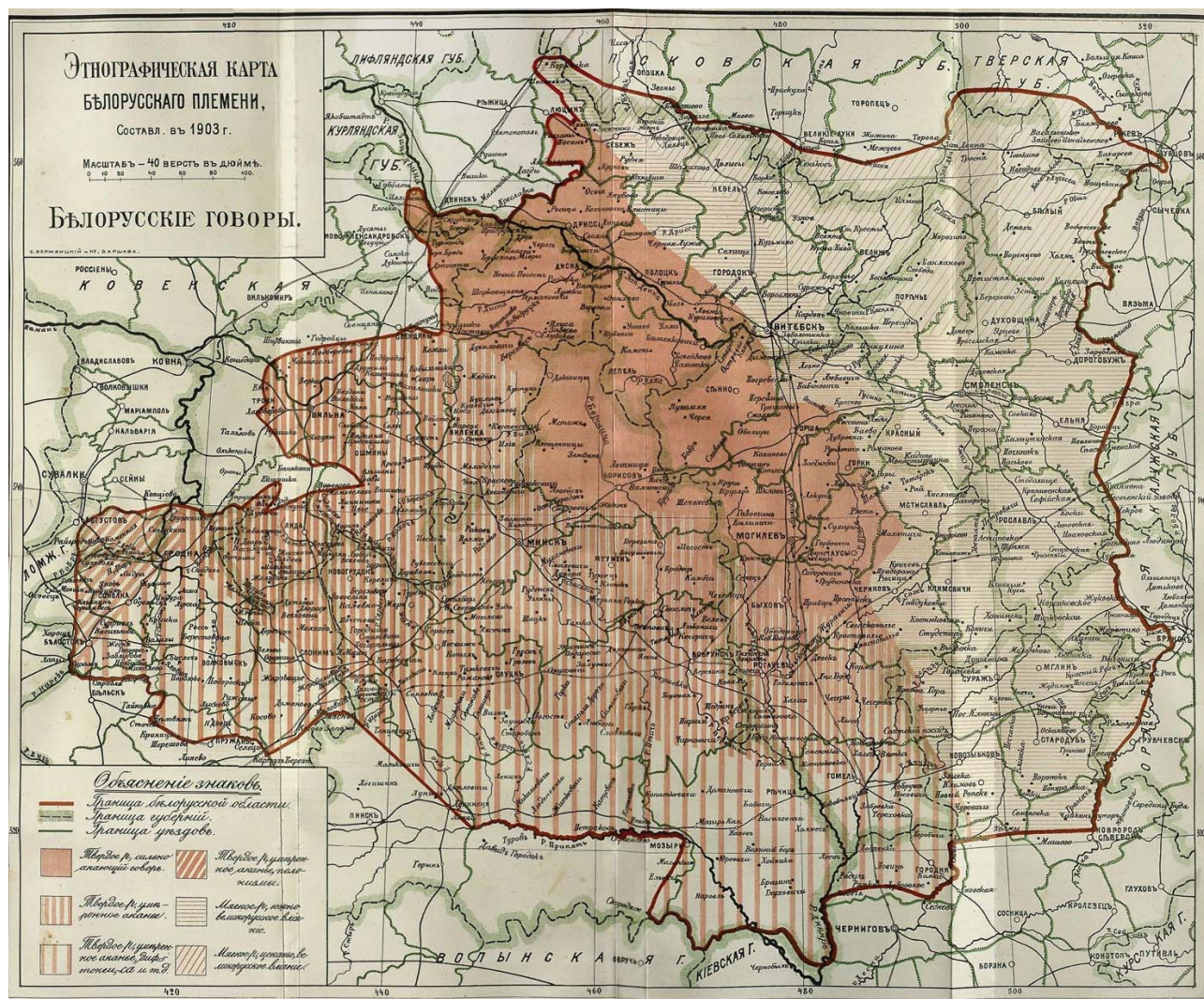


For citation: Bazhenova, O. D. (2026) “Constructing Belarusian Cultural History as a Cross-border Transition: From the Outskirts to the Borderlands”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 206–225. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-206-225.

Целью публикуемого материала является рассмотрение культурной истории земель современной Беларуси в первые десятилетия XX века, до Первой мировой войны. Ракурс рассмотрения направлен на выяснение реалий, которые формировались в культуре тогдашнего Северо-западного края Российской империи в условиях большого количества самых разных изменений.

К началу XX века Восточная и Западная Европа были озадачены вопросом границ¹. При этом границ не только определенных земель и стран, но и такого абстрактного понятия, как материя. Невидимый глазу электрон был открыт физиками примерно в это время. Эта частица обозначала внутреннее строение и внешние границы атома, но не была видимой для обычного человеческого глаза. Тогда же осваивалось большое количество приспособлений, позволяющих преодолевать границы, в том числе механизмов, напоминающих современные машины и поезда, зримо присутствующие в мире боль-

¹ Освальд Шпенглер, размышляя о европейской культуре конца XIX — начала XX века, создает философский трактат «Закат Европы», первый том которого вышел в свет только в 1918 году.



Е. Ф. Карский. Карта распространения белорусского языка. 1903

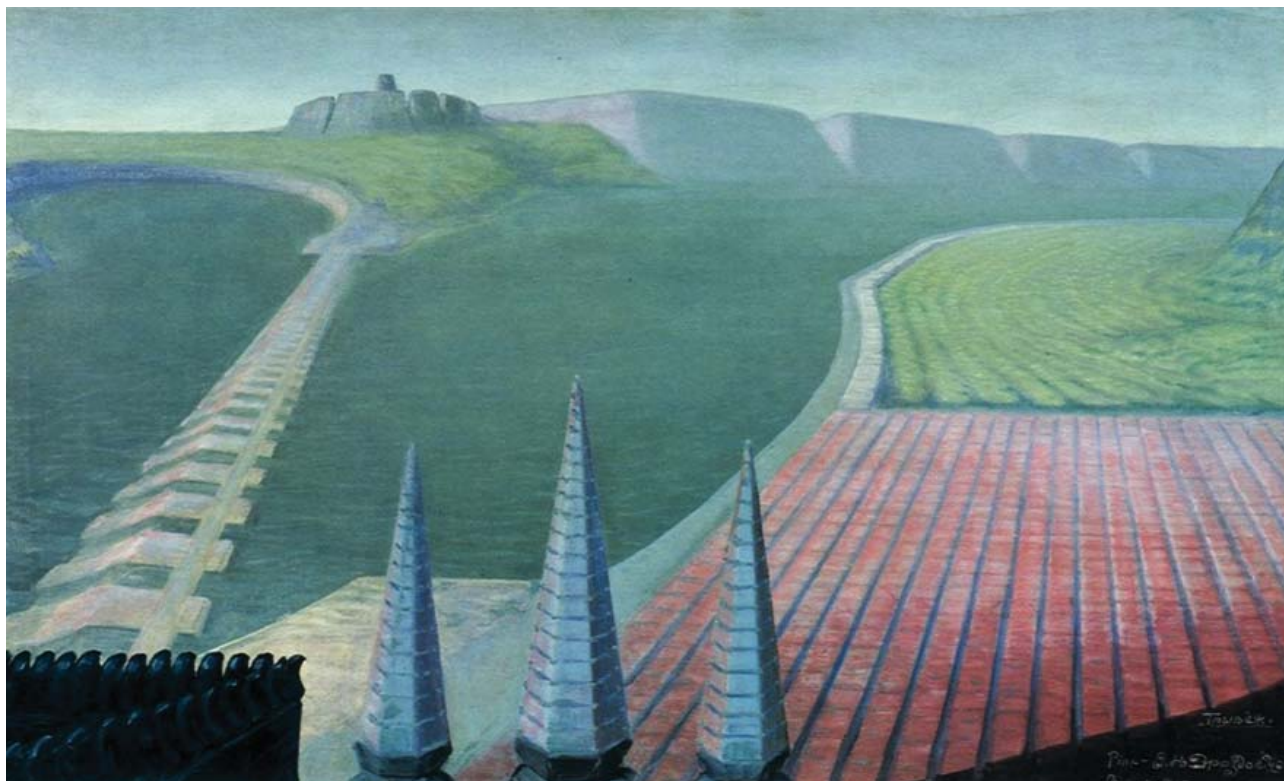
шим количеством специально выстроенных рельсовых дорог. Между странами это были железнодорожные пути, в городах — трамвайное двухполосье. В этой ситуации мир казался без границ или в тех пределах, которые были легко преодолимы. Первыми безграничность мира почувствовали молодые, ищущие себя таланты — писатели и художники. В качестве примеров можно привести юного француза Ле Корбюзье, тогда еще без псевдонима, просто чертежника Эдуара Жаннере, и русского художника Кузьму Петрова-Водкина. Оба выбрали для передвижения велосипеды. Эдуар Жаннере посетил Италию, Австрию, Венгрию и закончил путешествие во Франции. В 1911 году он двинулся на восток [Ле Корбюзье, 1991]. Жаннере в альпийских горах открыл совершенный мир порядка. Образом идеального стал хорошо устроенный монастырь. У архитектора мысль об идеальном городе рождалась из образности и стройности монастырского общежительного устройства. Когда позднее Ле Корбюзье спроектировал город Чандигарх в Индии, он воплотил свою

юношескую программу идеального пространства, ограниченного пределами стен. Но город в ограничивающих его пределах существовал чрезвычайно напряженно: Чандигарх быстро расширился строениями, которые стихийно появились на его границах, поскольку множество обездоленных устремились в это идеальное место.

Для Петрова-Водкина открытие Европы было подобно открытию новых космических пространств. В 1905–1906 годах Петров-Водкин посетил Италию (Венецию, Милан, Флоренцию, Рим, Неаполь, Геную), во второй половине 1906 года переехал в Париж, в апреле — июне 1907 года художник отправился в Северную Африку (Алжир и Тунис). Книги, написанные тогда же и чуть позже [Петров-Водкин, 1910; 1923; 1930; 1932], свидетельствуют о серьезной интеллектуальной работе живописца и показывают значение материалов путешествий для его размышлений. Космизм художника вписывается в его знание и увлечение русской иконой и теми поисками совершенных миров, которые захватили многих русских художников, писателей и философов того времени (Н. Федоров, К. Циолковский, А. Богданов) [Гройс, 2015]. Петров-Водкин предлагает и разрабатывает новое представление о пространстве в живописи — сферическую перспективу.

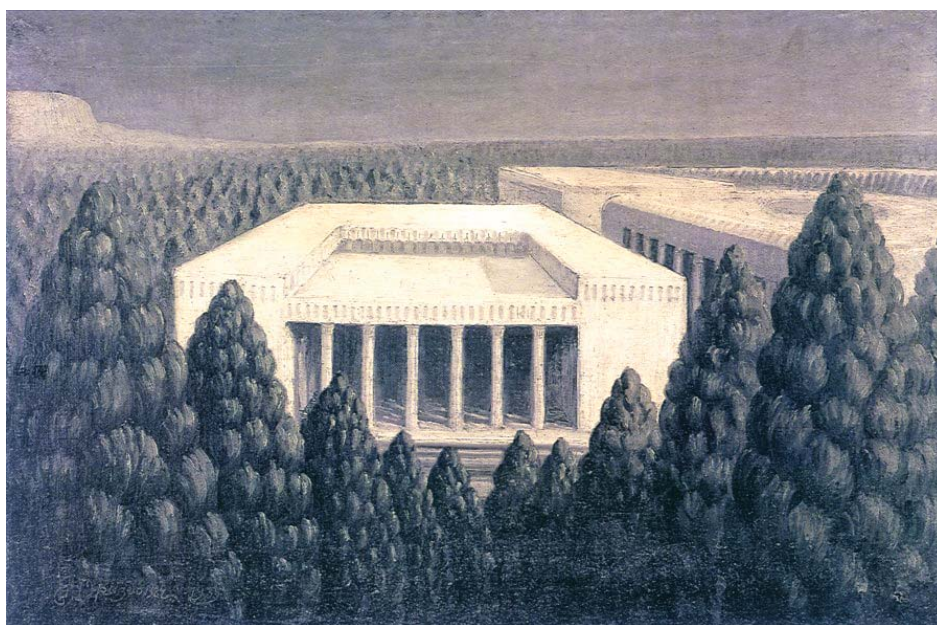
Разрушение невидимых границ и свобода передвижения в границах европейских стран значительно сказались на изменении культурных ориентиров. Отсутствующая тогда на политической карте Беларусь оказалась по воле новых интеллектуальных сил страной с метафизическими границами. Эти пределы очертил академик Е. Ф. Карский, ориентируясь на границы распространения белорусского языка. В XIX веке, согласно теориям Г. В. Ф. Гегеля, язык был признаком национального выделения. В 1903–1916 годах и до 1922 года Карский по итогам своих этнографических экспедиций по Беларуси, лингвистических, филологических штудий выпустил трехтомник «Белорусы» [Карский, 1903; 1908; 1911; 1916; 1921]. На уровне лингвистики, модного в начале XX века маркера национальных границ, он вывел метафизическую границу Беларуси в пределах исторического распространения белорусского языка.

Социальная напряженность в Российской империи первого десятилетия XX века обострила горизонтальные и вертикальные связи культурных пространств. Изменения начались во всех направлениях. Государственная горизонталь, реагируя на волнения 1905 года, опубликовала ряд указов, дающих свободу слова и печати, ослабляющих политику в области вероисповеданий, национальностей, владения земель (отказ от общинного хозяйства) [Законодательные акты ... , 1909; Михайлова, Журов, Колыхалов, Шингарева, 2008; Одинцов, 2006]. Нарушение привычного порядка всколыхнуло Российскую



Я. Дроздович. Космические фантазии

империю, что сильнее сказалось на ее окраинах, особенно на западных границах, территориях Северо-Западного края (современной Беларуси). Многонациональность и многоконфессиональность, всегда являющиеся имманентными Беларуси, проявились особенно явно. Белорусы, татары, евреи как титульные национальности многовекового пребывания в культуре Беларуси получили



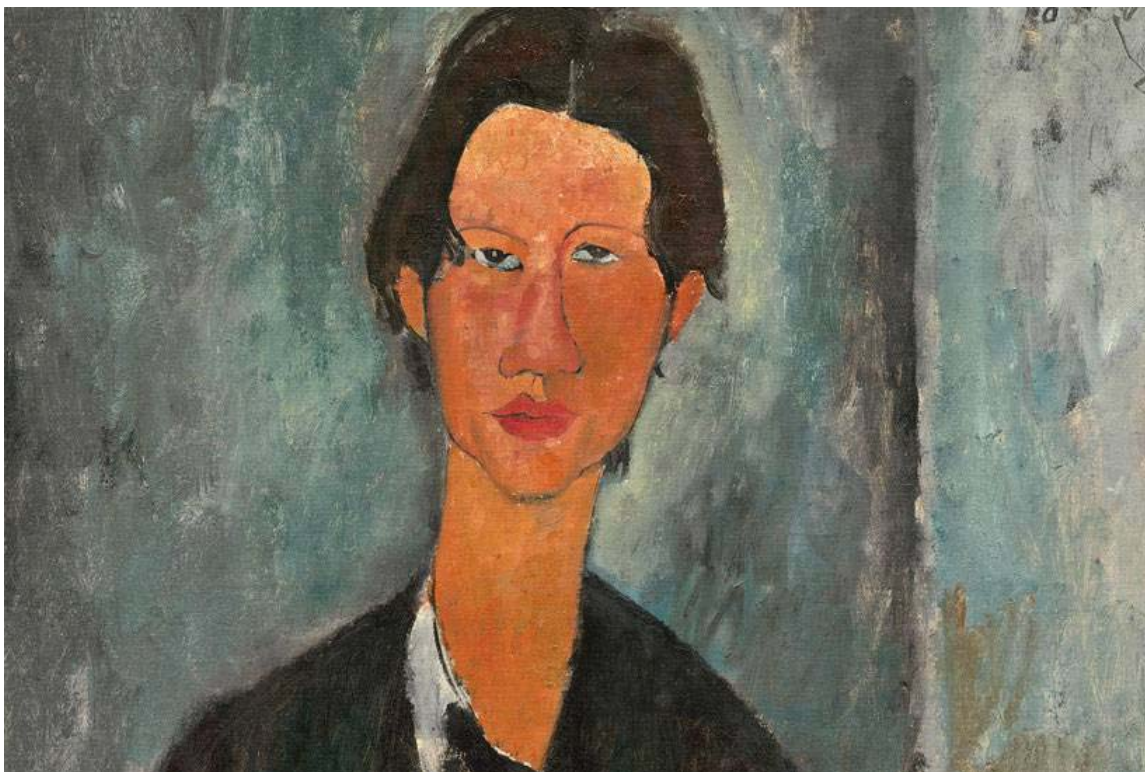
Я. Дроздович. Космические фантазии



Х. Сутин. Дорога к лесу с двумя фигурами

важные для развития уравниения в правах. Свобода католического вероисповедания способствовала росту храмов этой конфессии. Неоготика, каменная и кирпичная, как стилистика, выбранная для строительства костелов, превратила ландшафт белорусских земель в западноевропейское стрельчатое замковое пространство.

К известной горизонтальной пространственности добавляется вертикальная со стремлением к мирам за пределами земли или земного притяжения. При исчезновении пределов и границ возникают вопросы: где спасительная остановка в этой безграничности? Какая идея может принести спасение? Идея спасения ищется там, куда раньше не заглядывали, и среди тех, кого раньше не замечали. Спасительной силой начинает казаться народ, который должен осознать свою мощь, обнаружить свою идею, выговоренную на родном языке семьи и отчей земли. Более того, появляются художники, для которых мир крестьянской культуры становится образом космичности. Крестьянская культура обретает голос в разрешенной печати, в газетах «Наша Нива» и «Наша



А. Модильяни. Портрет Хаима Сутина



Х. Сутин. Говяжья туша; Х. Сутин. Висящий бык



Х. Сутин. Женщина в воде; Рембрандт. Женщина, купающаяся в ручье

доля» (1906–1914). Те же, кто осознал свою белорусскость, впадают в состояние мечтательности, надеясь на живительные космические силы. Художник Язеп Дроздович [Ліс, 1984], который с будущими знаменитыми представителями Парижской школы учился в Вильно в школе Трутнева (1906–1910), начинает публиковать в газете «Наша Нива» свои сны. Сны вполне могут быть соотнесены с тем, что сейчас описывает теория космизма. Дроздович визуализирует свои идеи в 1910-х годах. В его графике такие миры представлены в листах «Трывеж», «Артаполис») [Каржанеўская, б. г.]. Через десятилетие, в 1920-е годы, эта программа будет достаточно активно представлена в его живописном и графическом творчестве.

Другая сила, вскрытая свободой вероисповеданий, движется с вертикальным напряжением, не имея возможности найти свою нишу в горизонтالي белорусского пространства. Она уходит за пределы Беларуси и, оставаясь там с ощущением своих родных мест, маленьких городков-местечек, начинает заниматься тем, к чему влечет художественная страсть и душа. Особенно ярко

Цена асобнага нумэру 5 кап. 10 грошэй.

Вильня, 1 сьнежня 1911 г.

Наша Доля

першая беларуская газета для вёскаваго і мясцовага рабочага народу.
ВЫХОДЗІЦЬ РАЗ У ТЫДЗЕНЬ рускімі і польскімі літэрамі.

Адрэс рэдакцыі і адміністрацыі: *Вильня, Віленская вуліца 32*

Цэна: а перапыскай і дастаўкай да хаты: на 1 год—1 руб., на 6 мес.—1 руб. 50 кап., на 3 мес.—75 кап., на 1 мес.—25 кап. Гэа дастаўка і перапыскай: на 1 год—2 р. 40 к., на 6 мес.—1 р. 20 к., на 3 мес.—75 кап., на 1 мес.—25 кап. За грамадзкіх: на 1 год—4 руб., на 6 мес.—2 р., на 3 мес.—1 руб. Перапыскай адрэс—25 кап.	АБЪЯВЛЕННІ: прымаюцца на пачатках стронак на 20 кап. за кожную лінію. Гэадамы і кароткія паведамленьні, прывешчаныя ў Гэадамы, кожны раз чытаюцца вышэйшым і адрэсаваны тым, хто яны прыслаа. Адрэс толькі для пачатку Тэадамы.
---	--

Наш палетак.

Наш палетак паміж межаў,
З-за якіх пачае збожжа;
А наш сьмянак шчось лэжэжу;
Наш загон жыцця наўжо.
Ці то глеба да нічога?
Ці то рукі у нас слабыя,
Што ня маем я зерня свогэ.
Што мы хадзім як слабыя?
Глеба чорна, у русах сіня,
Толькі нашых гаратаў
Некасьці мара уобэ заваляла
Гіт замажы да вырату.
Наш сьвец не раз там кыдаў
Залатое зерне з жменьы,
Ен не раз там плёны вылаў.

А у нас раслі камені.
Наш палетак натараны.
Пальцамі пачае ныва.
Ныва, братцы, куды, славы,
Да работы станама жыла!
Хто гараты добра зможа,
Хто рабрыя скоро ладзіць,
Хто шчасліве сее збожжа,
Хто гараты добра садзіць
Жыво, жыво за работу
Без агляду хто што можа.
Усе роўны без расчоту
Усёх праца будзе збожжа!

Мікаей Краніўка.

Да чытацелёу.

Прачытаўся а пакутка сну нароі, падняўся як рэз на нагу за вышэйшае дзёла свабоды і лепшае долі. Толькі а над строкі пачае хаты нумэра беларусы як дачыні, як сьцігае гадзю так напад мось халадом наглыня сну. Там нічога, пачае і гадзі, што кравдзныя воруны, злілі сабе кропне гняздо,

разрасліся, распаліліся. Былі такі і гэтае жыццё у гісторыі апошніх гадоў, што прасяпаўся і беларусы.
Гэадымі і шчым будаўся ён а пачае сну і дзіванаўся, і сьлужа як а далёкага сьвету а усёх старон ладзілі да яго развалінуша хаты радостныя месьці аб зямлі, аб сва.

Цена асобнага нумэру 5 кап.

Год VI. Вильня 6 Сьнежня (Января) 1911 г. № 1.

НАША НИВА

ПЕРШАЯ БЕЛАРУСКАЯ ГАЗЕТА З РЫСУНКАМІ
Выходзіць што тыдзень рускімі і лацінскімі літэрамі.

Адрэс рэдакцыі і адміністрацыі: Вильня, Віленская вуліца, д. № 20

Цэна а перапыскай і дастаўкай да хаты: на 1 г.—2 р. 50 к., на 6 мес.—1 р. 25 к., на 3 м.—65 к., на 1 мес.—25 к. За грамадзкіх: на 1 г.—4 р., на 6 мес.—2 р., 3 мес.—1 р. Перамена адрэсу—20 кап.

Хто не адалее адзіна плаціць за „Нашу Ніву“, хай знойдзе ешча колькі людзей і выпіша газету хаўрусам.
Хто спадзеае справе адрэжэньня нашага народу, нехай падтрымае нашу працу і падпішыцца на „Нашу Ніву“.

VI ГОД ВІДАНЬНЯ

Прыймаецца падпіска

ГОД ВІДАНЬНЯ VI

НА 1911 ГОД

НА ВДЗІНУЮ БЕЛАРУСКУЮ ГАЗЕТУ

„НАША НИВА“

Хто жадае лепшай долі беларускаму народу нехай выпісывае, чытае сам і шырыць між людзей, беларускую газету.

Каштуе а дастаўкай і перапыскай:

На ўвесь год толькі	2 руб. 50 кап.
На поўгода	1 „ 25 „
На 3 месяцы	— „ 65 „

Хто вышле грошы адразу за ўвесь год, дастане у прыдатку Беларускае календар на 1911 год, а за прыплату 50 кап. „Гісторыю Беларусі“ Влада.

Газеты «Наша Доля», «Наша Нива». 1906–1914

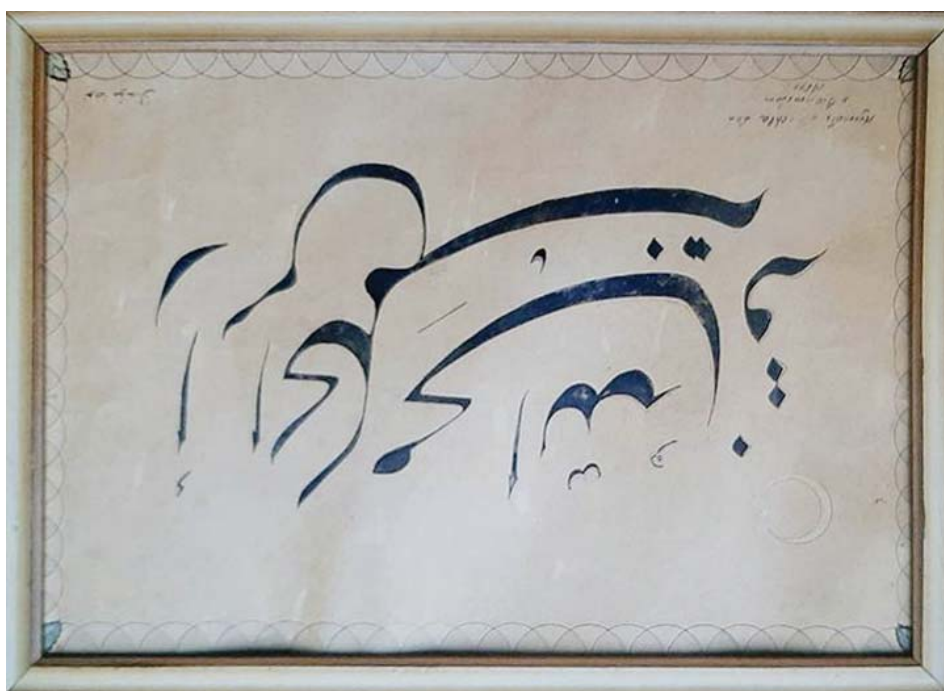
это проявилось в судьбе талантливого еврейского юношества, которому черта оседлости выправляла пути только в Европу. Результаты этой соединенности Беларуси и Европы обозначила Парижская школа с целой плеядой гениев и талантов живописи XX века (Роберт Генин, Михаил Кикоин, Пинхус Кремень, Осип Любич, Марк Шагал, Хаим Сутин, Осип Цадкин, Шрайга Царфин, Яков Балглей, Евгений Зак, Надежда Ходасевич, Антуан (Натан) и Наум Певзнеры, Лейба Гаспар Шульман, Оскар Мещанинов, Леон Идельбаум, Израиль Левин, Яков Милкин). Художники из числа еврейских талантов достаточно громко заявили о своей метафизической Беларуси из Парижа.

Большое количество приехавших из Беларуси молодых людей было объединено местом своего проживания — районом Монпарнаса в Париже, где они могли снимать жилье и мастерские по очень низким ценам. Их дом-коммуна известен сегодня под названием «Улей». У историков искусства это уникальное многонациональное сообщество получило название «Эколь де Пари» (Парижская школа). Название говорило о возможности мастеров общаться друг с другом и дышать воздухом свободного художественного Парижа и совсем не говорило об общих стилистических предпочтениях. А также не свидетельствовало о наличии учеников и учителей, что обычно вкладывается в понятие жи-



Париж, Монпарнас, «Улей». Дом-коммуна, созданная меценатом Альфредом Буше для начинающих художников. Содержит 140 мастерских. Стоимость аренды одной мастерской в месяц равна стоимости двух обедов

вописной или архитектурной школы. Возникает вопрос: насколько молодые люди из Беларуси, утвердившие себя на парижском Монпарнасе, могут быть связаны с Беларусью и представлять ее культуру? Теоретически этот вопрос не выстроен. Сейчас есть возможность сказать несколько слов по этому поводу. Все приехавшие в Западную Европу художники стали успешными, выставляемыми, покупаемыми в первой половине XX века. Вопрос о связи с Беларусью и о стилистике их работ достаточно сложен. В большом компендиуме «Искусство с 1900 года» [Фостер и др., 2021, с. 97] они не обозначены, творчество их не анализируется. Это вполне объяснимо, поскольку в монографии отдано предпочтение мастерам XX века, рационально конструирующим новые философские смыслы и новое пространство в искусстве XX столетия. Белорусская поросль должна пониматься в какой-то другой, отличной от мейнстрима парадигме. Надо признать, что выходцы из Беларуси приехали в Париж с уже сформировавшейся системой чувственного приятия и художественной передачи мира. Если опираться на их биографии, то становится понятным, что они еще до переезда получили неплохую подготовку. Они могли обучаться в Минске в школе Якова Кругера, в Вильно — Трутнева и в Витебске — Пэна или еще каким-то образом расширять свои знания. Например, Шагал, правда он был единственным, кто сумел это сделать, в Петербурге учился у Л. Бакста в



Татарские «иконки»-муғиры

школе Званцевой. Художники приехали в Париж кто в 1910-м, кто в 1911-м, кто в 1913 году, то есть до Первой мировой войны. И прежде всего в поисках пространства свободы, в котором они могли бы независимо работать и участвовать в выставках. Они, конечно, продолжили обучение в Париже, но скорее жили в стремлении к новым впечатлениям. Сутин, например, перестает очень скоро ходить в мастерскую Фернана Кормона в Национальной высшей школе



Архаическая икона «Рождество Христово». XVIII век

изящных искусств и отправляется в Лувр. Большинство его работ становится неким диалогом с классикой, например Рембрандтом. В основе творчества всех приехавших из Беларуси лежит какая-то давняя живописная традиция, о которой исследователи почти ничего не говорят. Но она лежит на поверхности. Это народная белорусская живопись (иконопись), скульптура виленского барокко, живопись на стекле, народная керамика. Все названные стилистики были не элитными, а повседневно окружающими художников, которые были знакомы с такими произведениями в их родных белорусских маленьких городах-местечках. Незамысловатыми творениями богомазов были полны храмы абсолютно всех конфессий тогдашней Беларуси. В многонациональной культуре Беларуси известны, например, татарские иконы, где изображение



Рисунки Леона Радзивилла из его рукописи о мифологии белорусов

создавалось за счет букв, из которых складывался текст, одновременно составляющий некую узнаваемую и символическую форму. Замечательная лингвистическая абстракция!

Свобода, в которую попали в Париже молодые художники из Беларуси, давала им возможность следовать за своими эмоциями, не сдерживать себя в выражении чувств. Когда говорят об искусстве модернизма начала XX века, то сильную экспрессию в передаче чувственного опыта называют экспрессионизмом. Для репрезентации отказа от изобразительных форм используют понятие абстракционизма. Первые абстракционисты называли себя экспрессионистами и связывали право на такое художественное высказывание с традициями «племенного искусства Северо-Западной Америки, Африки и Океании, творчеством детей, египетскими куклами, японскими масками и гравюрами, средневековой немецкой скульптурой и ксилографией, русским народным искусством, баварской религиозной живописью на стекле» [Фостер и др., 2021, с. 97]. На названные традиции обращал внимание читателей альманах основателей абстракционизма Ф. Марка и В. Кандинского «Синий всадник» в 1912 году. Можно утверждать, что в Беларуси артефактов низового уровня искусства, представляющих архаическое народное искусство, народную икону, скульптуру и живопись на стекле, было в избытке. Они достаточ-

но активно проявились в творчестве белорусских представителей Парижской школы.

В эти же годы было опубликовано исследование Вильгельма Воррингера (1908), противопоставляющее абстракцию миметическому вчувствованию (эмпатии). Но при этом, как отмечают современные историки модернизма, в 1911 году Воррингеру пришлось высказаться в одной из дискуссий прямо и точно в защиту новых форм. По его мнению, в современном ему искусстве отсутствует «рационализированный взгляд», господствовавший в живописи начиная с эпохи Возрождения и вплоть до неоимпрессионизма. Историк искусства нашел экспрессионизм предвестником новой эры, отмеченной обращением к простейшим формам [Фостер и др., 2021, с. 98]. В этом заявлении можно увидеть краткую, но точную характеристику работ молодых талантов, приехавших в Париж из Беларуси.

В работах белорусских мастеров Парижской школы экспрессия проявлялась как в лирическом, так и в драматическом ключе. Их экспрессионизм в зависимости от состояния художника показывал то мягкую лиричность, то отчаянный драматизм в формообразовании. Например, в драматическом экспрессионизме Сутина можно видеть фрагментарно кубистические, абстрактные формы или фовистский колорит. Художники Парижской школы из Беларуси выговаривают свое состояние очень темпераментно, они едины в восприятии пространства, простирающегося от их родных мест до Парижа. В целом, как мне кажется, белорусский период их творчества отделить от парижского очень сложно.

Без изменений и без ощущения катастрофы живет верхний слой — слой аристократической культуры Беларуси, от предчувствия катастрофы закрываясь титулами и родословными. Но уже после Первой мировой войны и революции, судя по тому, что будет происходить с представителями княжеского рода Радзивиллов, позиция аристократов станет радикально иной. Они также обратятся к космическим силам и будут искать их в народных поверьях и представлениях о мифических, языческих силах природы. Об этом свидетельствуют текст и иллюстрации собиравшего фольклор в 1934 году князя Леона Радзивилла [Karalenak, 1934].

По объективным причинам изменение привычной картины мира не обошлось без перекосов, но разрушение старого мира стало открытием другой Беларуси — белорусской земли как древней, многоязычной мультикультуры, лежащей на пограничье Запада и Востока и готовой занять место самостоятельного и сопредельного с Россией и Западной Европой государства.

Список источников

Гройс Б. Русский космизм. Антология. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 335 с.

Законодательные акты переходного времени. 1904–1908 гг.: Сборник законов, манифестов, указов Пр. Сенату, рескриптов и положений комитета министров, относящихся к преобразованию государственного строя России, с приложением алфавитного предметного указателя. Изд. 3-е, пересм. и доп. по 1 сентября 1908 года / под ред. пр.-доц. Н. И. Лазаревского. СПб.: Юридический книжный склад «Право», 1909. 1018 с.

Каржанеўская Г. Космос Язэпа Драздовіча: ява і сны. URL: <https://drazdovich.by/ru/article/5> (дата обращения: 01.07.2025).

Карский Е. Ф. Белорусы. Варшава: Тип. Варшавского Учебного Округа, 1903. Т. I: Введение в изучение языка и народной словесности. X, 466 с.

Карский Е. Ф. Белорусы. Варшава: Тип. Варшавского Учебного Округа, 1908. Т. II: Язык белорусского племени, вып. 1: Исторический очерк звуков белорусского наречия. XXIV, 579 с.

Карский Е. Ф. Белорусы. Варшава: Тип. Варшавского Учебного Округа, 1911. Т. II: Язык белорусского племени, вып. 2: Исторический очерк словообразования и словоизменения в белорусском наречии. XV, 407 с.

Карский Е. Ф. Белорусы. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1916. Т. III: Очерки словесности белорусского племени, вып. 1: Народная поэзия. XIV, 557 с.

Карский Е. Ф. Белорусы. Пг.: 12-я Государственная Типография (б. Академии Наук), 1921. Т. III: Очерки словесности белорусского племени, вып. 2: Старая западно-русская письменность. VIII, 246 с.

Ле Корбюзье Ш. Э. Путешествие на Восток. М.: Стройиздат, 1991. 120 с.

Ліс А. С. Вечны вандроўнік. Мн.: Юнацтва, 1984. 251 с.

Михайлова Н. В., Журов А. Н., Колыхалов Д. В., Шингарева Н. В. Разработка и реализация законодательства о веротерпимости и свободе совести во второй половине XIX в. — феврале 1917 г. (историко-правовое исследование). М.: Московский гуманитарный университет, 2008. 156 с.

Одинцов М. И. Вероисповедные реформы в Государственной думе (1906–1917 гг.): надежды, дискуссии и исторические уроки // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сб. ст. М., 2006. Вып. 3. С. 481–563.

Петров-Водкин К. С. Моя повесть. Хлыновск. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. 348 с.

Петров-Водкин К. С. Моя повесть. Пространство Эвклида. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1932. 340 с.

Петров-Водкин К. С. Поездка в Африку // На рассвете. Художественный сборник. Кн. 1 / под ред. А. Ф. Мантель. Казань: Типо-литография В. В. Вараксина, 1910. С. 17–21.

Петров-Водкин К. С. Самаркандия. Из путевых набросков 1921 г. Пг.: Аквилон, 1923. 49 с.

Фостер Х. и др. Искусство с 1900 года. Модернизм. Антимодернизм. Постмодернизм. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. 896 с.

Karalenak U. Poleskie wierzenia Leona Radziwiłła. 1934. URL: https://www.academia.edu/127866916/Poleskie_wierzenia_Leona_Radziwi%C5%82%C5%82a_1934_ (дата обращения: 01.07.2025).

References

Foster, Kh. et al. (2021) *Iskusstvo s 1900 goda. Modernizm. Antimodernizm. Postmodernizm* [Art Since 1900. Modernism. Anti-Modernism. Postmodernism]. Moscow: Ad Marginem Press, Muzei sovremennogo iskusstva “Garazh” [Ad Marginem Press, Garage Museum of Contemporary Art].

Grois, B. (2015) *Russkii kosmizm. Antologiya* [Russian Cosmism. An Anthology]. Moscow: Ad Marginem Press.

Karalenak, U. (1934) *Poleskie wierzenia Leona Radziwiłła*. Available at: https://www.academia.edu/127866916/Poleskie_wierzenia_Leona_Radziwi%C5%82%C5%82a_1934_ (Accessed: 01 July 2025).

Karskii, E. F. (1903) *Belorusy. Tom I: Vvedenie v izuchenie yazyka i narodnoi slovesnosti* [Belarusians. Vol. I: Introduction to the Study of Language and Folk Literature]. Warsaw: Tip. Varshavskogo Uchebnogo Okruga [Type of Warsaw Educational District].

Karskii, E. F. (1908) *Belorusy. Tom II: Yazyk belorusskogo plemeni, vypusk 1: Istorieskii ocherk zvukov belorusskogo narechiya* [Belarusians. Vol. II: The Language of the Belarusian Tribe, Iss. 1: Historical Essay on the Sounds of the Belarusian Dialect]. Warsaw: Tip. Varshavskogo Uchebnogo Okruga [Type of Warsaw Educational District].

Karskii, E. F. (1911) *Belorusy. Tom II: Yazyk belorusskogo plemeni, vypusk 2: Istorieskii ocherk slovoobrazovaniya i slovoizmeneniya v belorusskom narechii* [Belarusians. Vol. II: The Language of the Belarusian Tribe, Iss. 2: Historical Essay on Word Formation and Inflection in the Belarusian Dialect]. Warsaw: Tip. Varshavskogo Uchebnogo Okruga [Type of Warsaw Educational District].

Karskii, E. F. (1916) *Belorusy. Tom III: Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni, vypusk 1: Narodnaya poeziya* [Belarusians. Vol. III: Essays on the Literature of the Be-

larusian Tribe, Iss. 1: Folk Poetry]. Moscow: Tipo-litografiya T-va I. N. Kushnerev i K° [Tipo-lithography T-va I. N. Kushnerev and Co.].

Karskii, E. F. (1921) *Belorusy. Tom III: Ocherki slovesnosti belorusskogo plemeni, vypusk 2: Staraya zapadno-russkaya pis'mennost'* [Belarusians. Vol. III: Essays on the Literature of the Belarusian Tribe, Iss. 2: Old Western Russian Writing]. Petrograd: 12-ya Gosudarstvennaya Tipografiya (b. Akademii Nauk) [12th State Printing House (former Academy of Sciences)].

Karzhaneŭskaya, G. (no date) *Kosmos Yazepa Drazdovicha: yava i sny* [The Cosmos of Yazep Drazdovich: Reality and Dreams]. Available at: <https://drazdovich.by/ru/article/5> (Accessed: 01 July 2025).

Lazarevskii, N. I. (ed.) (1909) *Zakonodatel'nye akty perekhodnogo vremeni. 1904–1908 gg.: Sbornik zakonov, manifestov, ukazov Pr. Senatu, reskriptov i polozhenii komiteta ministrov, otnosyashchikhsya k preobrazovaniyu gosudarstvennogo stroya Rossii, s prilozheniem alfavitnogo predmetnogo ukazatelya* [Legislative Acts of the Transitional Period. 1904–1908: Collection of Laws, Manifestos, Decrees of the President of the Senate, Rescripts, and Regulations of the Committee of Ministers Related to the Transformation of the State System of Russia, with an Appendix Alphabetical Subject Index]. 3rd ed., revised and supplemented as of September 1, 1908. St. Petersburg: Yuridicheskii knizhnyi sklad “Pravo” [Legal Book Warehouse “Pravo”].

Le Korbyuz'e, Sh. E. (1991) *Puteshestvie na Vostok* [Journey to the East]. Moscow: Stroizdat.

Lis, A. S. (1984) *Vechny vandroŭnik* [The Eternal Wanderer]. Minsk: Yunatstva.

Mikhailova, N. V., Zhurov, A. N., Kolykhalov, D. V. and Shingareva, N. V. (2008) *Razrabotka i realizatsiya zakonodatel'stva o veroterpimosti i svobode sovesti vo vtoroi polovine 19 v. — fevrale 1917 g. (istoriko-pravovoe issledovanie)* [Development and Implementation of Legislation on Religious Tolerance and Freedom of Conscience in the Second Half of the 19th Century — February 1917 (Historical and Legal Study)]. Moscow: Moskovskii humanitarnyi universitet [Moscow University for the Humanities].

Odintsov, M. I. (2006) “Veroispovednye reformy v Gosudarstvennoi dume (1906–1917 gg.): nadezhdy, diskussii i istoricheskie uroki” [“Religious Reforms in the State Duma (1906–1917): Hopes, Discussions, and Historical Lessons”], in *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennyi aspekty. Sbornik statey. Vypusk 3* [Freedom of Conscience in Russia: Historical and Modern Aspects. Collected Articles. Iss. 3]. Moscow, pp. 481–563.

Petrov-Vodkin, K. S. (1910) “Poezdka v Afriku” [“A Trip to Africa”], in *Na ras-svete. Khudozhestvennyi sbornik. Kniga 1* [At Dawn. Art Collection. Book 1]. Edited by A. F. Mantel'. Kazan': Tipo-litografiya V. V. Varaksina [V. V. Varaksin's Typo-lithography], pp. 17–21.

Petrov-Vodkin, K. S. (1923) *Samarkandiya. Iz putevykh nabroskov 1921 g.* [Samarkandia. From Travel Sketches of 1921]. Petrograd: Akvilon.

Petrov-Vodkin, K. S. (1930) *Moya povest'. Khlynovsk* [My Story. Khlynovsk]. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade [Leningrad Writers' Publishing House].

Petrov-Vodkin, K. S. (1932) *Moya povest'. Prostranstvo Evklida* [My Story. Euclidean Space]. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade [Leningrad Writers' Publishing House].

Информация об авторе: Ольга Дмитриевна Баженова — доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета. Адрес: Республика Беларусь, 220006, г. Минск, ул. Маяковского, д. 96; главный научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Olga D. Bazhenova — DSc in Art History, Professor, Professor of the Department of Arts and Environmental Design at the Belarusian State University. Address: 96 Mayakovsky Str., Minsk, 220006, Republic of Belarus; Principal Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 17.07.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 17.07.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 226–244.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 226–244.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-226-244

ОТКРЫВАЯ НОВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ: НАСТРОЕНИЯ 1910 ГОДА



Федор Александрович Гайда

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия;
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва,
Россия, fyodorgayda@gmail.com



Аннотация. В статье анализируются новые тенденции, обозначившиеся в России на рубеже 1909–1910 годов в сфере политики, общественной жизни и культуры. Автор приходит к выводу о начавшейся деполитизации общества, которое стало проявлять больший интерес к технической сфере. Господствовавший ранее в литературе и искусстве символизм сменялся акмеизмом, футуризмом, авангардом. В философии новые тенденции проявились в начавшейся борьбе неокантианства и неославянофильства. Премьер П. А. Столыпин создавал предпосылки формирования российской политической нации. Таким образом, стала намечаться новая общественная повестка, предполагавшая социальную активность и оптимизм.



Ключевые слова: символизм, футуризм, акмеизм, авангард, воздухоплавание, автомобилизм, П. А. Столыпин, Всероссийский Национальный Союз



Ссылка для цитирования: Гайда Ф. А. Открывая новое десятилетие: настроения 1910 года // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 226–244. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-226-244.

Memory of Culture

OPENING A NEW DECADE: THE MOOD OF 1910

Fyodor A. Gayda

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;

St. Tikhon Orthodox University, Moscow, Russia,

fyodorgayda@gmail.com



Abstract. The article analyzes new trends that emerged in Russia at the turn of 1909–1910 in the sphere of politics, public life and culture. The author comes to the conclusion about the beginning of depoliticization of society, which showed greater interest in the technical sphere. Symbolism, which had previously dominated literature and art, was replaced by acmeism, futurism, and avant-garde. In philosophy, new trends manifested themselves in the beginning of the struggle between neo-Kantianism and neo-Slavophilism. Prime Minister P. A. Stolypin created the preconditions for the formation of the Russian political nation. Thus, a new social agenda began to emerge, which implied social activity and optimism.



Keywords: symbolism, futurism, acmeism, avant-garde, aeronautics, motoring, P. A. Stolypin, All-Russian National Union



For citation: Gayda, F. A. (2026) “Opening a New Decade: The Mood of 1910”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 226–244. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-226-244.

Ты нам грозишь последним часом,
Из синей вечности звезда!
Но наши девы — по атласам
Выводят шёлком миру: да!
<...>
Сквозь ночь, сквозь мглу — стремят отныне
Полёт — стада стальных стрекоз!
Грозись, грозись над головою,
Звезды ужасной красота!
Смолкай сердито за спиною,
Однообразный треск винта!
Но гибель не страшна герою,
Пока безумствует мечта!

А. А. Блок. Комета (1910)

В 1910 году планету в очередной раз посетила знаменитая комета Галлея. Замечена она была еще в сентябре 1909 года, наиболее ярко была видна в предрассветном небе на Светлой седмице (православная Пасха 1910 года припала на 18 апреля по юлианскому календарю). 5 мая комета прошла по диску Солнца, а Земля прошла через ее хвост. После 7 мая она стала быстро удаляться. Комету традиционно считали дурным предзнаменованием. Но в этот раз в России об этом не думали.

В первое десятилетие XX века страна пережила экономический кризис, неудачную войну с Японией, первую в истории страны революцию и послереволюционный упадок сил. Однако вскоре наметились очертания новой эпохи. В 1909 году начался быстрый экономический подъем. Вслед за ним последовал подъем общественный. В историографии, ориентированной на ленинскую публицистику (см.: [Ленин, 1973а, с. 74]), его начало обычно связывают в два общественно значимых похороны: председателя первой Государственной думы С. А. Муромцева (октябрь 1910 года) и гр. Л. Н. Толстого (ноябрь 1910 года). Однако эти события конца года скорее стали символическим завершением предшествующей эпохи. И, как казалось, уже началась новая.

Набирала силу деполитизация: партии самых разных оттенков развалились и ушли во внутренние споры. Еще в октябре 1910 года В. И. Ульянов (Ленин) характеризовал положение российской социал-демократии так:

Распад партийных организаций, почти повальное бегство из них интеллигенции, разброд и шатания среди оставшихся верными социал-демократии,

уныние и апатия среди довольно широких слоев передового пролетариата, неуверенность в том, где путь выхода из этого положения, — таковы те черты, которыми отличается современное положение. Не мало находится малодушных и маловеров среди социал-демократов, которые готовы отчаяться в возможности разобраться в царящей путанице, отчаяться в задаче восстановления и укрепления партии, РСДРП с ее революционными задачами и традициями, готовы махнуть рукой и замкнуться в личную жизнь или в узкие, мелкие кружки, занятые одной «культурной» работой и т. п.

[Ленин, 1973b, с. 409]

Дискредитированная «делом Азефа» террористическая волна схлынула. Глава Боевой организации эсеров Б. В. Савинков вскоре написал жене: «Я становлюсь буржуа, пожалуй, на этот раз навсегда. (...) Буду жить в Париже, заниматься исключительно литературой» (Б. В. Савинков — В. Г. Савинковой. 16 февраля, 28 февраля 1911 года // ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 476. Л. 61, 85). В апреле 1911 года боевая группа партии социалистов-революционеров была распущена навсегда [Городницкий, 1998, с. 232]. Споры веховцев и антивеховцев закрывали, как казалось, вопрос о судьбах русской интеллигенции; теперь ей (во всяком случае, по рецепту «Вех») предстояло проявить себя не в революционном разрушении, а в более творческих и созидательных делах.

Кроме сборника «Вехи», такая проблема была поставлена в целом ряде сборников 1910 года: «Куда мы идем?» [Куда мы идем? 1910], «Великая Россия» [Великая Россия, 1910–1911], «Формы национального движения в современных государствах» [Формы национального движения ... , 1910] и др. В редакционном предисловии к сборнику «Куда мы идем?» общая картина рисовалась так:

Никогда такой разногласицы не было в русском обществе, как теперь. Самые противоположные течения мысли, учения, направления переплелись одно с другим, не приводя кочующей мысли русского интеллигента к определенному выводу, к какому-нибудь удовлетворяющему порывы его исканий, — его мучительных исканий, — исходу. Старые пути все исхожены, ответы на роковые запросы духа, на страстные алкания ума, сомневающегося в себе самом, не найдены, и он жаждет новых дорог и, набредая то на ту, то на эту, ударяется в тупик. Что же ему делать? Куда идти? «Вороти назад! Держи около!» — слышится ему, колеблющемуся, чей-то нашептывающий доброжелательный совет. Но куда «около»? И как назад? И во имя чего? И что из этого выйдет? Он не

знает, он не догадывается, — и вот корень страданий его мысли и новых, все новых исканий, приводящих его неведомо куда, зачастую в дикие, непролазные дебри мысли и дерзаний.

[Куда мы идем? ... , 1910, с. III]

Университеты уходили от засилья «политики» и возвращались к науке и образованию. Эпилогом большой эпохи студенческого протеста станут волнения рубежа 1910–1911 годов. У молодежи, да и не только у нее, быстро развивалась мода на технику: автомобили и авиацию. Именно они, как казалось, стали символами новой эпохи. 12 (25) июля 1909 года состоялся перелет французского авиатора Л. Блерио через Ла-Манш. Событие имело мировой резонанс. Даже Ильич, живший в Париже, в январе 1910 года ездил смотреть полеты аэропланов. Любопытство чуть было не имело судьбоносных для России последствий. Ленин писал сестре: «Ехал я из Жювизи, и автомобиль раздавил мой велосипед (я успел соскочить). Публика помогла мне записать номер, дала свидетелей. Я узнал владельца автомобиля (виконт, черт его дери) и теперь сужусь с ним (через адвоката)» [Ленин, 1983, с. 303].

В России дело одним любопытством не ограничилось. Уже летом 1909 года была создана авиационная мастерская «Первое Российское товарищество воздухоплавания», преобразованная в январе 1910 года в механический завод. В октябре 1909 года появилось Киевское общество воздухоплавания, в марте 1910-го — Московское. 21 марта 1910 года под Одессой состоялся первый публичный авиационный полет в России: самолет поднял офицер М. Н. Ефимов. 25 апреля — 2 мая прошла «первая авиационная неделя», организованная в Петербурге Всероссийским аэроклубом. Присутствовали иностранные знаменитости и 160 тысяч зрителей. 23 мая профессор Киевского политехнического института А. С. Кудашев взлетел под Киевом на первом русском аэроплане собственной конструкции. 5 июня под Петербургом в воздух впервые поднялся отечественный бимоноплан Я. М. Гаккеля [Карпова, 2005, с. 36, 39, 44, 48–49, 109–110]. Б. П. Свечков сконструировал свою модель, которую назвал «Самолетом» (в честь сказочного ковра-самолета) [Аэроплан Свечкова, 1910]. Уже в 1911 году слово стало нарицательным [Воздухоплавание, 1910]. 20-летний И. И. Сикорский в июле 1909 года во дворе своего киевского дома испытал первый вертолет. Подъемная сила основных несущих винтов оказалась недостаточной, поэтому идея была отложена на будущее. 3 июня 1910 года изобретатель поднялся на сконструированном им самолете БиС-2 [Карпова, 2005, с. 39]. В августе был осуществлен первый полет русского дирижабля. В сентябре прошел Всероссийский праздник воздухоплавания, на котором присутствовал

премьер-министр П. А. Столыпин. Авиатор Л. М. Мациевич поднял главу правительства на своем аэроплане в воздух [П. А. Столыпин. Биохроника, 2006, с. 333]. А всего через два дня Мациевич разбился, ставя рекорд высоты полета.

В те же дни в газетах появилась заметка:

Из Парижа телеграф принес известие, что русская княгиня С. А. Долгорукая, только недавно получившая звание пилота-авиатора, потерпела аварию на аэроплане, отделавшись легкими ушибами. Княгиня С. А. Долгорукая уже давно рекомендовала себя яркой спортсменкой. В великосветском кружке княгиня вначале отличалась игрой в лаун-теннис. Скоро княгиня С. А. Долгорукая делается автомобилисткой. Частенько по улицам Петербурга довольно быстро мчался громадный автомобиль, управляемый изящной женщиной, закутанной в кокетливый резиновый балахон. Ярая великосветская спортсменка умело справлялась с сильной машиной. Автомобильный пробег С.-Пб. — Киев — Москва — С.-Пб., несмотря на свою грандиозность, не испугал княгини Долгорукой. Она без страха пустилась в пробег и почти весь 3000-верстный путь провела на автомобиле за рулем. Только для тяжелых работ в ее распоряжении находился механик-шоффер. Даже тогда, когда в нескольких стах верстах от финиша автомобиль от столкновения потерпел серьезную аварию, княгиня Долгорукая решила продолжать путь. Смелая женщина с триумфом была встречена на финише, скромно отвечая на приветствия. Но не только автомобильным спортом интересовалась княгиня. Во время авиационной недели на Коломяжском ипподроме она оказалась первой женщиной, поднимающейся в качестве пассажира на аэроплане «Фармана», вместе с летчиком Христиансом. Прошло с тех пор не больше полугода, и смелая женщина летает не в качестве груза, а самостоятельно. И тут она оказалась первой русской женщиной — завоевательницей воздуха.

[Первая русская женщина-авиатор, 1910]

К слову сказать: вероятно, именно так в печати впервые появилось слово «летчик»¹. Что касается 22-летней фрейлины кн. Долгоруковой (урожденной гр. Бобринской, 1887–1949), прапраправнучки Екатерины II и гр. Г. Г. Орлова, внучки государственного секретаря А. А. Половцова и дочери министра земледелия, то она была не только автомобилистом и летчиком. Имея медицинское

¹ Первоначальное, старое и имевшее больше значений слово «летун» в данном случае было достаточно быстро вытеснено из обихода. При этом интересно отметить, что слово «летчик» появилось немногим позднее слова «налетчик» (фиксируется с декабря 1908 года; см. Национальный корпус русского языка: URL: <https://ruscorpora.ru/> (дата обращения: 01.08.2025)) и, возможно, не без его посредства.

образование, она вскоре отправится на Первую Балканскую войну (1912–1913), где будет служить полевым хирургом.

Как уже упоминалось, в июне 1910 года состоялся первый всероссийский автопробег, организованный Императорским Российским автомобильным обществом. В соревнованиях участвовало около 50 машин из разных европейских стран, включая российские автомобили, один из которых принадлежал лично императору Николаю II (они были впервые выпущены летом 1909 года на рижском заводе Руссо-Балт) [Автомобиль, 1910, № 12]. Через несколько месяцев было решено скооперировать авиацию и автомобили:

При перелете аэропланов между Петербургом и Москвой организуется одновременный пробег автомобилей, которые будут следовать за летчиками. Как выясняется, в пробеге примет участие значительное число автомобилей разных автомобильных обществ, а равно и частных лиц. Московским автомобильным обществом открыт прием записей московских автомобилистов, желающих сопутствовать аэропланам. Автомобили при перелете аэропланов могут оказать летчикам большую услугу, в случае каких-либо несчастий.

[Московские ведомости, 1911]

Международным в это время стал и русский футбол. Сборная России (Петербурга) по футболу в октябре 1910 года сыграла свой первый неофициальный международный матч, обыграв сборную Богемии (Чехии) со счетом 5:4. Четыре гола чехам забил левый нападающий Г. Никитин (погибнет в марте 1917 года на полях мировой войны). Репортер сообщал: «Матч чешской команды “Corinthians” против сборной команды, составленной из лучших игроков Петербурга, собрал на поле спб. кружка любителей спорта небывалое у нас количество публики (около 4500 человек), прошел удивительно интересно и оживленно и неожиданно окончился победой нашей петербургской команды» [Новое время, 1910].

Тогда же происходили значимые изменения в сфере высокой культуры. Завершалась эпоха литературного и художественного символизма. 30 ноября 1909 года скончался мэтр русской поэзии И. Ф. Анненский, 1 апреля 1910 года — М. А. Врубель. Прекратило свое существование символистское объединение «Голубая роза». В начале 1910 года произошел идейный раскол в «Союзе русских художников», приведший к уходу из него символистов, — А. Н. Бенуа и его единомышленников. Им и Н. К. Рерихом был воссоздан «Мир искусства», но и он быстро утратил характер объединения символистов. Происходил возврат к традициям классицизма [Сарабьянов, 2001, с. 106]. Показательна в этом

смысле живопись племянницы Бенуа З. Е. Серебряковой [Сарабьянов, 2001, с. 120–121]. Тогда же отчетливо проявился талант К. С. Петрова-Водкина: его картина «Сон» вызвала бурную газетную полемику с участием Бенуа и И. Е. Репина. В это время началась эволюция молодого художника к мифологической архаике [Сарабьянов, 2001, с. 151–152]. Сочетание иконографии и авангарда породит «Купание красного коня» (1912).

8 марта 1910 года состоялось открытие выставки «Треугольник», организованной Обществом художников «Союз молодежи» — первым петербургским объединением художников-экспериментаторов, куда вошли М. Ларионов, Н. Гончарова, В. Кандинский и др. В приуроченном к открытию выставки сборнике «Студия импрессионистов» было напечатано стихотворение Велимира Хлебникова «Заклятие смехом», впоследствии ставшее визитной карточкой футуризма («будетлянства»). Бенуа отреагировал на выставку жесткой рецензией, впервые иронично назвав новое явление «авангардом» [Бенуа, 1910]. Кандинский будет обосновывать новаторство в статье «О духовном в искусстве»:

Стремление вдохнуть жизнь в художественные принципы прошлого может в лучшем случае вызвать художественные произведения, подобные мертворожденному ребенку. (...) Это уничтожение внутреннего звучания, звучания, являющегося жизнью красок, это сеяние в пустоту сил художника, есть «искусство для искусства». (...) Другое искусство, способное к дальнейшему развитию, также имеет корни в своей духовной эпохе, но оно является не только отзвуком и зеркалом последней, а обладает пробуждающей, пророческой силой, способной действовать глубоко и на большом протяжении. Духовная жизнь, частью которой является искусство и в которой оно является одним из наиболее мощных факторов, есть движение вперед и ввысь; это движение сложное, но определенное и переводимое в простое.

[Кандинский, 1967, с. 10, 14, 15]

В сентябре состоялась вторая выставка организованного Кандинским «Нового художественного объединения Мюнхена», в которой приняли участие русские, немецкие и французские художники: братья Д. и В. Бурлюки, П. Пикассо, Ж. Брак, М. Вламинк, К. Ван Донген и др. [Турчин, 1993]. В каталоге выставки Бурлюки опровергали эпигонство русских авангардистов, отмечая их эстетическую связь с древнерусскими иконами и народным лубком. Отличительными чертами русского стиля назывались «архаизм» и «синтез» [Тарасов, 1992, с. 50].

В декабре в Москве прошла первая авангардистская выставка «Бубновый валет»: «Это была настоящая “творческая встреча” вполне изощренного и осознавшего себя ученого искусства с той основой народного художественного слоя, от которой эта ученая художественная традиция отделилась столь резко, но к воссоединению с которой как раз в эту эпоху столь остро стремилась» [Поспелов, 1990, с. 183]. При этом исследователь нового явления отмечает:

«Московская живопись» новой формации гораздо решительнее, чем петербургская, противопоставляла себя предшествующим фазам искусства. Но зато она как будто вбирала и впитывала в себя разнообразные русла художественной культуры современной России, причем именно их взаимное обогащение и слияние и производило впечатление необычной творческой активности. В отличие от Петербурга, неизменно повернутого «фронтом к Западу» (независимо от того, насаждали ли мирискусники достижения Запада в России или пропагандировали ее собственные достижения в Европе), Москва, несмотря на увлечение новыми французами, и теперь сохраняла оттенки «художественного почвенничества».

[Поспелов, 1990, с. 6]

Живописный авангард формировался под воздействием футуристов. В апреле был издан альманах «Садок судей» [Садок судей, 1910], положивший начало футуризму. Сборник открывали вирши художника и поэта В. Каменского, который сразу увлекся авиацией и стал пилотом:

Меня нестерпимо потянуло к крыльям аэроплана, да так потянуло, что лишился покоя и места на земле. Захотелось приобщиться к величайшему открытию не на словах, а на деле. Что стихи, романы? Аэроплан — вот истинное достижение современности. Авиатор — вот человек, достойный высоты. Уж если мы действительно — футуристы (теперь назывались футуристами), если мы — люди моторной современности, поэты всемирного динамизма, пришельцы-вестники из будущего, мастера дела и действия, энтузиасты-строители новых форм жизни, — мы должны, мы обязаны уметь быть авиаторами. Пусть отныне запах бензина и отработанного масла, пусть гладкая ширь аэродромов и готовые к отлету аппараты, — пусть эта жизнь да будет.

[Каменский, 1968, с. 106–107]

Тогда же, в апреле 1910 года, была опубликована статья М. А. Кузмина «О прекрасной ясности», положившая основание акмеизму:

В жизни каждого человека наступают минуты, когда, будучи ребенком, он, вдруг скажет: «я — и стул», «я — и кошка», «я — и мяч», потом, будучи взрослым: «я — и мир». Независимо от будущих отношений его к миру, этот разделительный момент — всегда глубокий поворотный пункт. Похожие отчасти этапы проходит искусство, периодически — то размеряются, распределяются и формируются дальше его клады, то ломаются доведенные до совершенства формы новым началом хаотических сил, новым нашествием варваров. Но, оглядываясь, мы видим, что периоды творчества, стремящегося к ясности, неколебимо стоят, словно маяки, ведущие к одной цели, и напор разрушительного прибою придает только новую глянцеvitость вечным камням и приносит новые драгоценности в сокровищницу, которую сам пытался низвергнуть.

[Кузмин, 1910, с. 5]

19-летний О. Э. Мандельштам в марте бросил занятия философией и уехал из Гейдельберга в Финляндию. Все его стихи 1910 года уже можно назвать акмеистскими.

1909 год стал переломным для творчества А. Белого: происходил поворот «от пессимизма и “самосожжения” к исканиям нового идеала, нового “пути жизни”, к эпохе “второй зари”» [Лавров, 1995, с. 273]. В это время был написан посвященный теме России как Востока роман «Серебряный голубь». Он печатался в символистском журнале «Весы». В начале 1910 года вышел его последний номер (формально — № 12 за 1909 год). Продолжением и антитезой (Россия как Запад) станет роман «Петербург» (1912–1913). Вызванная статьей Кузмина полемика Вяч. Иванова, А. А. Блока, А. Белого, В. Брюсова о символизме, опубликованная в журнале «Аполлон» весной-летом 1910 года, стала финальной. Исследовательница символизма Аврил Пайман отметила: «Начиная с 1910 года символисты уже могли себе позволить отмежеваться от дрызг литературной политики, предоставив арену молодежи» [Пайман, 2000, с. 312].

В Париже между тем расцветали «Русские сезоны». 25 июня состоялась премьера балета «Жар-птица» И. Ф. Стравинского, созданного по мотивам русских сказок. Связанным с «Сезонами» оказался и творческий поворот 1910 года В. А. Серова, написавшего портрет Иды Рубинштейн, а также картину «Похищение Европы». В архитектурном модерне начинал превалировать отличавшийся лаконизмом и строгостью «северный модерн». Более всего он был замечен по творчеству петербургского архитектора Ф. И. Лидваля: жилому дому завода «Людвиг Нобель» (1910–1911), дому гр. М. П. Толстого (1910–1912), гостинице «Астория» (1910–1912). Неоклассицизм превалировал в творчестве А. Е. Белогруда (доходный дом на Большом проспекте, 77 Петроградской стороны; на-

чало 1910-х), В. А. Шуко (доходный дом на Каменноостровском проспекте, 65; ок. 1910), С. Г. Гингера («Спортинг-палас» А. И. Башкирова, 1910; доходный дом А. А. Каплуна, 1910; доходный дом А. С. Каценельсона, 1910–1913), Л. Н. Бенуа (дом Бенуа на Каменноостровском проспекте, 1911–1914), И. В. Фомина (дворец А. А. Половцова на Каменном острове, 1911–1913). В Москве стоит отметить возведенный А. А. Таманяном дом Щербатова на Новинском бульваре, 11 (1911–1913) [Пилявский, Тиц, Ушаков, 1984, с. 485–486, 493–495].

Искала новые пути религиозная философия. 2 февраля 1910 года на заседании Петербургского религиозно-философского общества состоялся доклад С. Л. Франка «Религиозная философия Джеймса», посвященный религиозному подъему на Западе. Докладчик отмечал: «Бывают научные произведения, значение которых определяется не только и даже не столько их объективной теоретической ценностью, сколько тем, что они высказывают какое-то освобождающее и спасительное слово, провозглашают идею, отвечающую какой-либо назревшей духовной потребности эпохи» [Религиозно-философское общество ... , 2009, с. 77]. 23 марта Н. О. Лосский выступил с докладом «Идея бессмертия души как проблема теории знания». В газетах отмечалось: «Зал был переполнен слушателями. Особенно много было учащихся обоего пола. Собрание затянулось за полночь» [Религиозно-философское общество ... , 2009, с. 120]. 29 марта Н. А. Бердяевым был прочитан доклад «Утонченная Фиваида», посвященный обращению в католичество декадента Ш. Гюисманса [Религиозно-философское общество ... , 2009, с. 144].

В это время в Москве начиналась настоящая философская баталия. 13 марта состоялось учредительное заседание религиозно-философского издательства «Путь», созданного по инициативе кн. Е. Н. Трубецкого и М. К. Морозовой. Это событие явилось ответом на предполагавшееся издание неокантианского русско-немецкого журнала «Логос», решение о котором было принято в Германии еще летом 1909 года. Первый номер «Логоса» вышел в июне 1910 года в символистском издательстве «Мусагет» (основано в 1909 году; немецкий аналог журнала — в апреле). Издатель «Логоса» Ф. А. Степун вспоминал: «Философствуя “от молодых ногтей”, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. (...) Очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии. (...) Основной вопрос “Пути” был — “како веруеши”, основной вопрос “Мусагета” — “владеешь ли своим мастерством?”» [Степун, 1956, с. 281–282].

Напоследок вернемся к политической сфере. В начале октября 1909 года прошел III съезд проправительственной партии октябристов. Характеризуя деятельность III Государственной думы, в которой партия благодаря П. А. Сто-

лыпину имела относительное большинство, лидер октябристов А. И. Гучков заявлял:

Ее политический итог — окончательное укрепление конституционно-монархической формы правления. Выкован молот, который в тяжелой работе пересоздаст все условия русской жизни и выкует правовой строй. Мы верим в естественную эволюцию этой новой формы. Рядом с писаной конституцией постепенно нарастает обычное право. Из бури революции третья Гос. Дума вынесла нежный росток нового государственного строя, сохранила его и укрепила. Теперь ему не опасны ни вихрь революции, ни мертвый штиль реакции.

[Партия «Союз 17 октября» ... , 2000, с. 85]

25 октября после встречи премьера П. А. Столыпина и лидера октябристов А. И. Гучкова думская национальная группа объединилась с умеренно-правыми (П. Н. Балашов) во фракцию русских националистов, а в январе 1910 года последовало объединение двух партийных организаций в единую структуру. Создавая партию «Всероссийский Национальный Союз», Столыпин творил предпосылки формирования российской политической нации. Было вполне очевидно, что в условиях социальной демократизации и роста грамотности сословный строй уйдет в прошлое. Страна пыталась нащупывать новые пути развития. В Думу был внесен важный для премьера законопроект о западном земстве. 4 марта к премьеру обратился председатель Государственной думы левый октябрист Н. А. Хомяков. После очередного думского скандала он собирался подать в отставку. Этот шаг был на руку Столыпину: премьер сразу написал письмо Гучкову о необходимости избрания его главой палаты. Тем самым в ней закреплялся новый октябристско-националистический баланс. 8 марта Гучков был избран председателем Думы, на следующий день состоялась его первая аудиенция у императора. В мае-июне премьер выступил в законодательных палатах с речами, фактически имевшими программный характер. Настроение было оптимистичным. Премьер подводил итог: «При новом строе Россия не разваливается, не расчленяется на части, а крепнет и познает себя» [Столыпин, 1991, с. 304]. После этого Дума проголосовала за законопроект о западном земстве [Гайда, 2016, с. 38–40, 59–63]. Затем были подписаны царем и вступили в силу закон от 14 июня 1910 года о крестьянском землевладении и закон от 17 июня 1910 года о распространении на Финляндию общероссийского законодательства.

Летом премьер направился в длительную командировку с целью инспектирования переселенческой активности в Сибири. Положение премьера уси-

ливалось: главой МИД стал свояк Столыпина С. Д. Сазонов, что означало расширение влияния председателя правительства на внешнюю политику. В 1909 году на свидании российского и германского монархов в Бьерке Столыпин был представлен Вильгельму II и произвел на кайзера сильное положительное впечатление. Позднее он сказал состоявшему при нем генерал-лейтенанту И. Л. Татищеву: «Необычайно счастливый день. Наконец я узнал Столыпина. Если бы у меня был такой министр, как он, я бы показал, что из себя представляет Германия» [Бок Б. И., 2008, с. 31–32]. По инициативе премьера царем был назначен новый министр народного просвещения — «по телеграфу», даже без предварительного личного представления. Современники отмечали, что такой случай был беспрецедентен [Гайда, 2016, с. 77]. В сентябре окрыленный первыми успехами реформы [Бок М. П., 1992, с. 198–199] Столыпин вернулся в Центральную Россию и, как уже говорилось, полетел на аэроплане (впоследствии высшие государственные деятели нашей страны летать начнут только с 1940-х годов).

В заключение, однако, стоит отметить, что параллельно с политической стабилизацией именно в это время впервые обозначилась тема, которой будет суждено оказаться в центре роковых для самодержавия грядущих информационных войн. 8 января 1910 года в крупнейшей русской газете «Русское слово» вышла статья «Блаженный старец Григорий», описывавшая похождения тогда еще мало кому известного Г. Е. Распутина в Царицыне. Теперь вся страна узнала о «старце». С 2 марта появились публикации в газете «Московские ведомости» [Новоселов, 1910a; 1910b]. Религиозный и общественный деятель М. А. Новоселов обращался не к Синоду, на который у него надежды не было (так говорилось в статье), а к рядовым пастырям и мирянам. Критика Новоселова была подхвачена оппозиционными либералами [Кто такой старец Григорий? 1910] и превратилась в первую широкую антираспутинскую газетную кампанию. Лучшей темы тогда не нашли. Стоит при этом отметить, что сама эта «желтая» тема не имела бы шансов на серьезную раскрутку, если бы в будущем не начался полномасштабный политический кризис.

Итак, на рубеже 1909–1910 годов в России стала намечаться новая общественная повестка, затронувшая целый ряд сфер жизни: политику, культуру, экономику. Эта тенденция была связана с верой в будущее, социальной активностью, развитием техники. Интерес к ясности сочетался со стремлением к национальным началам. Можно ли было соединить «Купание красного коня» с Медным всадником — такой вопрос не казался беспочвенным.

Список источников

Автомобиль. 1910. № 12.

Аэроплан Сверчкова // Утро России. 1910. 11 апр.

Бенуа А. Художественные письма. Выставка Союза. Статья IV // Речь. 1910. 19 марта.

Бок Б. И. Вильгельм и Столыпин. Как кайзер Вильгельм гонялся за Столыпиным // П. А. Столыпин глазами современников / под общ. ред. П. А. Пожигайло. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 29–32.

Бок М. П. П. А. Столыпин: Воспоминания о моем отце. М.: Современник, 1992. 321 с.

Великая Россия: Сборник статей по военным и общественным вопросам / ред.-изд. В. П. Рябушинский. В 2 кн. М., 1910–1911. 2 кн.

Воздухоплавание // Новое время. 1910. 9 сент.

Гайда Ф. А. Власть и общественность в России: диалог о пути политического развития (1910–1917). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 604 с.

Городницкий Р. А. Боевая организация партии социалистов-революционеров в 1901–1911 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. 239 с.

Каменский В. Путь энтузиаста. Автобиографическая книга. Пермь: Пермское книжное издательство, 1968. 240 с.

Кандинский В. О духовном в искусстве. Нью-Йорк: Международное литературное сотрудничество, 1967. 159 с.

Карпова Л. И. История авиации и космонавтики. М.: Московский государственный технический университет гражданской авиации, 2005. Ч. I. 116 с.

Кто такой старец Григорий? // Утро России. 1910. 23 марта.

Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств. Сборник статей и ответов. М.: Заря, 1910. VIII, 176 с.

Кузмин М. О прекрасной ясности // Аполлон. 1910. № 4. С. 5–10.

Лавров А. В. Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность. М.: Новое литературное обозрение, 1995. 335 с.

Ленин В. И. М. И. Ульяновой // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1983. Т. 55. С. 303.

Ленин В. И. Начало демонстраций // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1973а. Т. 20. С. 72–75.

Ленин В. И. Объявление об издании «Рабочей газеты» // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1973б. Т. 19. С. 409–415.

Московские ведомости. 1911. 12 марта.

Новое время. 1910. 4 окт.

Новоселов М. Духовный гастролер Григорий Распутин // Московские ведомости. 1910а. 2 марта.

Новоселов М. Еще нечто о Григории Распутине // Московские ведомости. 1910b. 30 марта.

П. А. Столыпин. Биохроника. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. 376 с.

Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В. В. Исакович. М.: Республика, 2000. 413 с.

Партия «Союз 17 октября». Протоколы съездов, конференций и заседаний ЦК. В 2-х тт. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. Т. 2. 512 с.

Первая русская женщина-авиатор // Петербургская газета. 1910. 21 авг.

Пилявский В. И., Тиц А. А., Ушаков Ю. С. История русской архитектуры. Л.: Стройиздат, 1984. 512 с.

Поспелов Г. Г. «Бубновый валет»: Примитив и городской фольклор в московской живописи 1910-х годов. М.: Советский художник, 1990. 269 с.

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 2. 594 с.

Садок Судей. СПб.: Журавль, 1910.

Сарабьянов Д. В. История русского искусства конца XIX — начала XX века. М.: АСТ-ПРЕСС; Галарт, 2001. 304 с.

Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956. Т. 1. 398 с.

Столыпин П. А. Нам нужна великая Россия... : Полное собрание речей в Государственной думе и Государственном совете. 1906–1911 гг. / предисл. К. Ф. Шацилло, сост., коммент. Ю. Г. Фельштинского. М.: Молодая гвардия, 1991. 410 с.

Тарасов О. Ю. Икона в русском авангарде 1910–1920-х годов // Искусство. 1992. № 1. С. 49–53.

Турчин В. С. По лабиринтам авангарда. М.: Изд-во МГУ, 1993. 248 с.

Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия. Россия. Германия / под ред. А. И. Кастелянского. СПб.: Изд. Т-ва «Общественная польза», 1910. XIII, 821 с.

Архивы

ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации.

References

“Aehroplan Sverchkova” [“Sverchkov’s Airplane”] (1910) *Utro Rossii*, 11 April. *Avtomobil’* [Automobile] (1910) 12.

Benua, A. (1910) “Khudozhestvennye pis’ma. Vystavka Soyuz. Stat’ya IV” [“Artistic Letters. Exhibition of the Union. Article IV”], *Rech’*, 19 March.

Bok, B. I. (2008) “Vil’gel’m i Stolypin. Kak kaizer Vil’gel’m gonyalsya za Stolypinym” [“Wilhelm and Stolypin. How Kaiser Wilhelm Chased Stolypin”], in *P. A. Stolypin glazami sovremennikov* [P. A. Stolypin Through the Eyes of His Contemporaries]. Ed. by P. A. Pozhigailo. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya (ROSSPEHN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)], pp. 29–32.

Bok, M. P. (1992) *P. A. Stolypin: Vospominaniya o moem ottse* [P. A. Stolypin: Memories of My Father]. Moscow: Sovremennik.

Ermishina, O. T., Korosteleva, O. A., Khachatryan, L. V. et al. (eds) (2009) *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde): Istoriya v materialakh i dokumentakh: 1907–1917: V 3 tomakh. Tom 2* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd): History in Materials and Documents: 1907–1917: In 3 vols. Vol. 2]. Moscow: Russkii put’ [Russian Way].

Gaida, F. A. (2016) *Vlast’ i obshchestvennost’ v Rossii: dialog o puti politicheskogo razvitiya (1910–1917)* [Power and the Public in Russia: Dialogue on the Path of Political Development (1910–1917)]. Moscow: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke [Russian Foundation for Assistance to Education and Science].

Gorodnitskii, R. A. (1998) *Boevaya organizatsiya partii sotsialistov-revolutsionerov v 1901–1911 gg.* [The Combat Organization of the Socialist-Revolutionary Party in 1901–1911]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya (ROSSPEHN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

“Kto takoi starets Grigorii?” [“Who is Elder Grigory?”], *Utro Rossii*, 23 March.

Kamenskii, V. (1968) *Put’ ehntuziasta. Avtobiograficheskaya kniga* [The Path of an Enthusiast. An Autobiographical Book]. Perm’: Permskoe knizhnoe izdatel’sтво [Perm Book Publishing House].

Kandinskii, V. (1967) *O dukhovnom v iskusstve* [About the Spiritual in Art]. New York: Mezhdunarodnoe literaturnoe sotrudnichestvo [International Literary Cooperation].

Karpova, L. I. (2005) *Istoriya aviatsii i kosmonavтики. Chast’ I* [History of Aviation and Cosmonautics. Part I]. Moscow: Moskovskii gosudarstvennyi tekhnicheskii universitet grazhdanskoi aviatsii [Moscow State Technical University of Civil Aviation].

Kastelyansky, A. I. (ed.) (1910) *Formy natsional'nogo dvizheniya v sovremennykh gosudarstvakh: Avstro-Vengriya. Rossiya. Germaniya* [Forms of the National Movement in Modern States: Austria-Hungary. Russia. Germany]. St. Petersburg: Izd. T-va "Obshchestvennaya pol'za" ["Public Benefit" Publishing House].

Kuda my idem? Nastoyashchee i budushchee russkoi intelligentsii, literatury, teatra i iskusstv. Sbornik statei i otvetov [Where Are We Going? The Present and Future of the Russian Intelligentsia, Literature, Theater, and the Arts. A Collection of Articles and Responses] (1910) Moscow: Zarya.

Kuzmin, M. (1910) "O prekrasnoi yasnosti" ["On Beautiful Clarity"], *Apollon*, 4, pp. 5–10.

Lavrov, A. V. (1995) *Andrei Belyi v 1900-e gody. Zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'* [Andrei Bely in the 1900s: Life and Literary Work]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Observation].

Lenin, V. I. (1973a) "Nachalo demonstratsii" ["The Beginning of the Demonstrations"], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 20* [Complete Works: in 55 vols. Vol. 20]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Political Literature Publishing House], pp. 72–75.

Lenin, V. I. (1973b) "Ob'yavlenie ob izdanii 'Rabochei gazety'" ["Announcement of the Publication of the 'Rabochaya Gazeta'"], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 19* [Complete Works: in 55 vols. Vol. 19]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Political Literature Publishing House], pp. 409–415.

Lenin, V. I. (1983) "M. I. Ul'yanovoi" ["To M. I. Ulyanova"], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 55* [Complete Works: in 55 vols. Vol. 55]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury [Political Literature Publishing House], p. 303.

Moskovskie Vedomosti (1911) 12 March.

Novoe Vremya (1910) 4 October.

Novoselov, M. (1910a) "Dukhovnyi gastroler Grigorii Rasputin" ["The Spiritual Guest Grigory Rasputin"], *Moskovskie Vedomosti*, 2 March.

Novoselov, M. (1910b) "Eshche nechto o Grigorii Rasputine" ["Something More about Grigory Rasputin"], *Moskovskie Vedomosti*, 30 March.

"Pervaya russkaya zhenshchina-aviator" ["The First Russian Woman Aviator"] (1910) *Peterburgskaya Gazeta* [Petersburg Newspaper], 21 August.

P. A. Stolypin. *Biokhronika* [P. A. Stolypin. Biochronology] (2006) Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya (ROSSPEHN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Paiman, A. (2000) *Istoriya russkogo simvolizma* [History of Russian Symbolism]. Translated from the English by V. V. Isakovich. Moscow: Respublika.

Partiya "Soyuz 17 oktyabrya". Protokoly s"ezdov, konferentsii i zasedanii TSK. V 2-kh tomakh. Tom 2 [*The Party "Union of October 17". Minutes of Congresses, Conferences, and Meetings of the Central Committee. In 2 vols. Vol. 2*] (2000) Moscow: Rossiiskaya politicheskaya ehntsiklopediya (ROSSPEHN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Pilyavskii, V. I., Tits, A. A. and Ushakov, Yu. S. (1984) *Istoriya russkoi arkhitektury* [History of Russian Architecture]. Leningrad: Stroiizdat.

Pospelov, G. G. (1990) "*Bubnovyi valet*": *Primitiv i gorodskoi fol'klor v moskovskoi zhivopisi 1910-kh godov* [*"Jack of Diamonds": Primitive and urban folklore in Moscow painting of the 1910s*]. Moscow: Sovetskii khudozhnik [Soviet Artist].

Ryabushinsky, V. P. (ed.) (1910–1911) *Velikaya Rossiya: Sbornik statei po voennym i obshchestvennym voprosam. V 2 knigakh* [Great Russia: A Collection of Articles on Military and Social Issues. In 2 books] (2 books). Moscow.

Sadok Sudei [A Garden of Judges] (1910) St. Petersburg: Zhuravl'.

Sarab'yanov, D. V. (2001) *Istoriya russkogo iskusstva kontsa 19 — nachala 20 veka* [History of Russian Art of the Late 19th — Early 20th Centuries]. Moscow: ACT-PRESS, GalarT.

Stepun, F. (1956) *Byvshee i nesbyvsheesya. Tom 1* [The Past and the Unfulfilled. Vol. 1]. New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova [Chekhov Publishing House].

Stolypin, P. A. (1991) *Nam nuzhna velikaya Rossiya... : Polnoe sobranie rechei v Gosudarstvennoi dume i Gosudarstvennom sovete. 1906–1911 gg.* [We Need a Great Russia... : Complete Collection of Speeches in the State Duma and State Council. 1906–1911]. Preface by K. F. Shatsillo, compiled and commented by Yu. G. Felshtinsky. Moscow: Molodaya Gvardiya [Young Guard].

Tarasov, O. Yu. (1992) "Ikona v russkom avangarde 1910–1920-kh godov" ["Icon in the Russian Avant-garde of the 1910–1920s"], *Iskusstvo* [Art], 1, pp. 49–53.

Turchin, V. S. (1993) *Po labirintam avangarda* [Through the Labyrinths of the Avant-garde]. Moscow: Izdatel'stvo MGU [Moscow State University Publishing House].

"Vozdukhoplavanie" ["Aeronautics"] (1910) *Novoe Vremya*, 9 September.

Информация об авторе: Федор Александрович Гайда — доктор исторических наук, профессор, исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; ведущий научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Адрес: Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23 Б.

Information about the author: Fyodor A. Gayda — DSc in History, Professor, the History Department of the Lomonosov Moscow State University. Address: 4, 27 Lomonosovsky Prosp., Moscow, 119192, Russian Federation; Leading Research Fellow at the Department of Contemporary History of the St. Tikhon Orthodox University. Address: 23B Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 20.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 20.08.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 245–265.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 245–265.

Научная статья / Original article

УДК 141

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-245-265

ГРЕЦИЯ КАК МЕТАФОРА: ТЕАТР, МУЗЫКА И ФИЛОСОФИЯ ГАБРИЭЛЯ МАРСЕЛЯ

Фарид Ибрагимович Гусейнов

Российский экономический университет

им. Г. В. Плеханова, Москва, Россия;

Московский государственный технический
университет им. Н. Э. Баумана, Москва, Россия;

Российский университет дружбы

народов им. Патриса Лумумбы,

Москва, Россия, *metafizika@mail.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-2363-3201>



Аннотация. Применена методология синергии философии и искусства в творческом наследии французского философа и драматурга Габриэля Марселя. Подчеркивается специфика методологии Марселя, когда мыслитель в своем творческом поиске идет не от философии к театру, а, наоборот, от театра к философии. Приводятся существующие подходы классификации корпуса драматических произведений Марселя. Через выборочный анализ пьес, на конкретных примерах иллюстрируется генеалогия ряда ключевых философских понятий, таких как таинство, верность, присутствие. Взаимовлияние духовных сфер таково, что искусство драматургии задает интересующие экзи-

стенциальные ситуации, которые апробируются, развиваются и становятся реактивным рабочим материалом для рефлексии. В свою очередь пьесы стимулируют метафизические размышления философа-драматурга и последующее их понятийное оформление. Применение данной методологии эвристики и герменевтики является принципиальным для адекватного понимания и постижения всего комплекса идей, предложенных французским мыслителем.



Ключевые слова: Габриэль Марсель, Николай Бердяев, театр Чехова, «Метафизический дневник»



Ссылка для цитирования: Гусейнов Ф. И. Греция как метафора: театр, музыка и философия Габриэля Марселя // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 245–265. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-245-265.

Memory of Culture

GREECE AS A METAPHOR: PHILOSOPHY, MUSIC, THEATER BY GABRIEL MARCEL

Farid I. Guseynov

Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia;
Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia;
Peoples' Friendship University of Russia named after
Patrice Lumumba (RUDN University),
Moscow, Russia, *metafizika@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-2363-3201>



Abstract. The methodology of synergy of philosophy and art is applied in the creative heritage of the French philosopher and playwright Gabriel Marcel. The specificity of Marcel's work is emphasized, when the thinker in his creative search goes not from philosophy to theater, but, on the contrary, from theater to philosophy. The existing approaches to the classification of the corpus of dramatic works by Marcel are given. Through a selective analysis of plays, specific examples illustrate the genealogy of some key philosophical concepts, such as sacrament, fidelity, presence. The mutual influence of spiritual spheres is such that the art of dramaturgy sets intersubjective existential situations that are tested, developed and become reactive working material for reflection. In turn, the plays stimulate the metaphysical reflections of

the philosopher-playwright and the subsequent conceptual design. The application of this methodology of heuristics and hermeneutics is fundamental for an adequate understanding and comprehension of the entire complex of ideas proposed by the French thinker.



Keywords: Gabriel Marcel, Nikolai Berdyaev, Chekhov's theatre, "Metaphysical Diary"



For citation: Guseynov, F. I. (2026) "Greece as a Metaphor: Philosophy, Music, Theater by Gabriel Marcel", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 245–265. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-245-265.

Для французского мыслителя Габриэля Оноре Марселя (1889–1973), философско-драматургически-музыкальному творчеству которого посвящено настоящее исследование, персональным потрясением стали трагические события XX века. Всю Первую мировую войну он руководил в Красном Кресте службой розыска пропавших без вести военнослужащих. Полученный опыт заставил его фундаментально пересмотреть свои идеалистические представления. Позже он признавался, что философом экзистенции его сделала война.

Исторически повелось, что Марсель с его традиционализмом (скорее кажущимся), будучи хорошо известным в кругах образованных людей, выглядел для более широкой аудитории явлением все же малодоступным для понимания, маргинальным и консервативным. К тому же Марсель — несистематический философ, его взгляды трудно уложить в прокрустово ложе и строгой концепции, и простой формулы. Как представитель неклассической или даже постнеклассической философии, он предпочитал неакадемическое философствование и отказывался от построения идей в виде системы.

Автор «Метафизического дневника» (1927) принципиально излагает свои философские мысли в дневниках, набросках, эссе, что создает огромные трудности для рецепции идей и становится одним из самых главных факторов, как выразился Коплстон, делающих Марселя «особенно неуловимым мыслителем» [Коплстон, 2002, с. 192]. Эту же мысль более категорично высказывает Бохенский: «Позиции Марселя столь откровенно антисистемны, что связно изложить его взгляды труднее, чем взгляды любого другого экзистенциалиста» [Bohenский, 2000, с. 152]. К решительному отказу от изложения своих идей в виде логической схемы добавляется еще одна особенность творчества Марселя,

а именно тот факт, что к философским трудам примыкает почти три десятка драматических произведений, составляющих неотъемлемую часть творческого наследия французского мыслителя. «Изучение моего творчества в его целостности, — пишет сам Марсель, — нелегкая задача. Но если за нее, тем не менее, возьмутся, то будут вынуждены признать, что некоторые центральные его темы, как например “созидающая верность”, со всей ясностью раскрываются в пьесах» [Марсель, 2012, с. 57].

Цель настоящей статьи — дать наиболее общее и обзорное представление о жизни и трудах Габриэля Марселя. Мы попытаемся максимально широким пунктиром провести контуры своеобразной территории, на которой рельефно проступают основные грани творчества французского мыслителя, чтобы у читателя сложилась более или менее целостная картина.

География vs геометрия: Греция как метафора

Мы не будем сильно неправы, если выскажем гипотезу, что, возможно, в истории философии мы не найдем другого такого философа, который бы обладал одновременно и философским, и музыкальным, и драматургическим дарованием. Марсель наряду с оригинальными философскими трудами писал замечательные пьесы, сочинял музыку как композитор, был виртуозным пианистом и импровизатором. Еще он был востребованным театральным и музыкальным критиком, вел авторские колонки в ведущих французских газетах и журналах, руководил как редактор отделом иностранной литературы «Перекрестные огни» в парижском издательстве «Плон». После окончания философского факультета Сорбонны и получения степени агреже, дающей право преподавания, Марсель столкнулся с атмосферой формализма и бюрократизма в университетах и лицеях и сделался беспощадным критиком системы французского высшего образования по философским дисциплинам. Мишенью критики в первую очередь стала введенная министерством образования уравнительная практика, не делавшая в учебном процессе различий между философией и остальными предметами. Неприятие методов преподавания философии дополнялось несогласием с избыточной бюрократизацией и регламентацией со стороны государства. Как пишет Винсент Декомб, «во Франции принято было преподавателя философии приравнивать к государственному чиновнику» [Декомб, 2000, с. 30]. Отказавшись от преподавательской карьеры по вышеуказанным причинам, Габриэль Марсель организовал в собственной парижской квартире по адресу: улица Турнон, 21, знаменитые домашние семинары, известные под названием «марселевские пятницы». Как вспоминает Бердяев, который часто был в доме Марселя приглашенным участником, семи-

нары пользовались значительным успехом: «Необходимо вспомнить также о философских собраниях у Габриэля Марселя. Это, кажется, единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продолжались» [Бердяев, 2009, с. 350].

Собрания были хорошо организованы, составлялась программа, участникам заранее рассылались приглашения, тщательно был продуман список выступающих и оппонентов, задавались вопросы с обязательным последующим совместным обсуждением. Недавно опубликованы 25 писем, которые Марсель написал Бердяеву с 1928 по 1939 год. Приведем фрагмент из письма от 15 января 1937 года, в котором Марсель приглашает Бердяева на очередное философское собрание. Оно начинается словами: «Мой дорогой друг. Доктор Минковский выступит с изложением своих идей о жизненном времени. Надеюсь, Вы сможете прийти к нам и принять участие в дискуссии, которая последует за его докладом» [Марсель, 2012, с. 313]. Супруга философа Жаклин Марсель, в девичестве Бёгнер, принимала активное участие в организации и проведении семинаров, была гостеприимной и радушной хозяйкой и одновременно вела стенограммы заседаний. Все годы она являлась душой философских собраний, и с ее внезапной кончиной 13 ноября 1947 года семинары прекратились. Как писал позже Марсель в мемуарах, об их продолжении больше не могло идти речи.

Обязательным условием было то, что среди присутствующих не менее половины составляла студенческая молодежь, интересующаяся философией, что было важно как для духовной преемственности поколений, так и для приобретения студентами непосредственно на практике живого опыта философского мышления. Бердяев подробно описывает философскую атмосферу марселевских семинаров: «На этих собраниях, проходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы — немцы, русские, испанцы. Бывало много философской молодежи. Это было вероятно единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии» [Бердяев, 2009, с. 350].

Марсель считал, что настоящая философия может прорасти не в больших университетских аудиториях, а исключительно в конкретных малых аристократических группах. Интересно, что термин «аристократия», который Марсель предлагает вернуть в философский оборот, встречается в современных исследованиях об «аристократизме философствования» [Зубец, 2025, с. 77]. Живые свидетели и участники этих семинаров называли Марселя современным Сократом — остроумным, с тонким чувством юмора и в то же время достаточно строгим и требовательным. Это было прекрасное время, «когда

“сократовская ирония” и “майевтика” практиковались на улице Турнон» [Huisman, 1981, p. 11]. Ученики видели в Марселе не просто преподавателя, занятого на экзаменах выставлением оценок, а живое воплощение настоящего философа, руководствующегося поиском истины. Студенты сохранили на всю жизнь, если так можно выразиться, образ «французского Сократа». Напомним, что среди них был и молодой Поль Рикёр.

Главные интересы Марселя распространялись на три сферы — театр, музыку и философию. На первый взгляд, кажется, что их синергию проще всего было бы изобразить в виде треугольника. Однако сразу возникают трудности иерархии, в первую очередь, остро встает вопрос о соотношении между различными сторонами, так сказать, «треугольника Марселя». В частности, какой именно перед нами треугольник, какую его часть и куда следует отнести в этой духовной триаде? На выручку будущим исследователям своего творчества приходит сам автор «Дневника», который словно бы предвидел подобную ситуацию.

Известно, что французский философ неоднократно настаивал на едином и неразрывном восприятии своего творчества. Марсель подчеркивал, что сепарированное исследование его философии в отрыве от театра является методологически неверным: «Первая трудность, лежащая на поверхности, но имеющая глубокие корни, которые я раскрою, состоит в том, что мою философскую работу нельзя отделить от моей драматургии» [Марсель, 2007, с. 24]. В Третьей беседе с Полем Рикёром (1968) он передает соотношение трех граней своего творчества через оригинальную и богатую метафору географической Греции. Исходя из этой метафоры, во всем марселевском творческом наследии как едином целом, следует различать как материковую, так и островную части: философия — это материковая часть, пьесы — это острова, а музыка — морская стихия [Поль Рикёр — Габриэль Марсель ... , 1995, с. 161].

Философия и театр

Как признавался Марсель, он рос одним ребенком в семье, поэтому читать начал рано и общение себе часто находил в книгах. Позже, в школьные годы, он стал писать пьесы, герои которых, по его словам, заменяли ему отсутствующих братьев и сестер.

Весь корпус драматических произведений Марселя представлен почти тремя десятками пьес, из которых многие были поставлены на сценах ведущих европейских театров. На сегодняшний день не существует единого издания, где бы все пьесы были собраны под одной обложкой. На русском языке по драматургии опубликована первая и единственная книга Марселя «Пьесы»,

куда вошли «Человек праведный», «Пылающий алтарь», «Семья Жорданов» и «Завтрашняя жертва» [Марсель, 2002].

Мыслитель очень серьезно относился к своему драматическому творчеству. Театр для него есть не просто факультативное хобби или дополнение к философии, а особый опыт интерсубъективности коммуникации. Отсюда довольно неожиданное заявление, которое он сделал, осмысливая понятие «эго» в трансцендентальном идеализме, — что философы, которым чужд подобный опыт, упускают многие существенные аспекты в понимании бытия. Размышляя над кантовским принципом автономии, Марсель высказывает на первый взгляд парадоксальную мысль, что если бы Иммануил Кант умел писать пьесы, то он не стал бы вводить как для сферы чистого разума, так и для сферы практического разума понятие автономного субъекта.

Действующие лица в его пьесах лишены авторского вмешательства, они как собеседники, имеют в диалоговом полифоническом пространстве свои собственные голоса. На этот аспект театра Марселя обращали внимание многие авторы. Эмиль Сиоран (Чоран) пишет: «Слегка злоупотребляя словами, можно сказать, что для него [Марселя] бытие (*être*) в конечном счете сводится к бытиям (*êtres*). Вот здесь и надо искать корень его страсти к театру» [Сиоран, 2007, с. 21]. Не случайно Марсель, по собственному признанию, очень любил пьесы Чехова, глубину и новизну которых по сей день многие из наших современников до конца не понимают. Марсель, как критик, ведущий много лет театральную колонку, проливает свет и объясняет, что гениальная особенность Чехова заключается в том, что создатель «Вишневого сада» в своих пьесах также уходит от монистического понятия автора в пользу идеи полицентризма. Марсель пишет: «Пьесы мои — это, в сущности, протест против любых формул, в которые пытаются загнать жизнь. Любовь, которую я питаю к драматургии Чехова, связана с тем фактом, что жизнь там воссоздана во всей полноте, она никогда не бывает искажена авторским вмешательством» [Цит. по: Тавризян, 2002, с. 7].

В чем заключается особенность Марселя по сравнению с другими французскими философами XX века, внесшими вклад в мировую литературу и драматургию? Известно, что французские философы, в отличие от своих немецких коллег, писали пьесы. В первую очередь это касается экзистенциальных философов Сартра и Камю. Специфика Марселя заключается, в частности, в том, что автор «Человека праведного» в своем творчестве шел не от философии к театру, а, наоборот, от театра к философии.

«Для Марселя принципиальна нераздельность его философии и драматургии» [Тавризян, 2002, с. 5]. Как известно, у большинства мыслителей, создаю-

щих литературные произведения и теоретические труды, художественные образы оказываются вторичными, выводятся из теорий автора и зачастую могут выступать лишь «рупорами идей», использоваться для популяризации теории. Оригинальность Марселя проявляется в том, что он идет в обратную сторону и первоначально создает драму, где идеи не были предзаданы, а рождаются естественным образом в жизнеподобном опыте. «Мои персонажи были своего рода необходимыми реактивами, замысленными неким сверх-сознательным воображением с тем, чтобы позволить моей самой задушевной мысли перейти в фазу кристаллизации» [Марсель, 2007, с. 39]. Причем философские идеи у философа-драматурга возникают в самой ткани пьес, в них они апробируются и развиваются, представляя собой некий важный опыт испытания, а затем формулируются в собственно философской форме и эволюционируют в ходе уже метафизических размышлений автора.

Не случайно и сам Марсель, и многие серьезные исследователи указывают, что театр у него выполняет эвристическую функцию, в связи с чем его называют «эвристическим театром». Марсель говорил, что если в случае Ж.-П. Сартра пьесы являются почти трафаретом его философских идей, то у него наоборот. Это взаимовлияние философии и театра, когда сначала идет искусство драматургии как эвристика, а потом уже философское осмысление, этот философско-литературный синтез для адекватного понимания наследия Марселя является принципиальным.

Если перейти непосредственно к театру, то сцена, как правило, оформлялась скромными декорациями и все действия на ней были нацелены не на внешние эффектные позы и театральные артистичные жесты, а на достижение прояснения конкретных экзистенциальных ситуаций. Европейские критики отмечали, что театр Марселя — это театр с минимумом внешнего и максимумом внутреннего действия. Можно сказать, что сократовский поисковый театр Марселя относится к «бедному театру» — особому типу аскетической драматургии, имеющей солидную традицию в истории европейского искусства. Каждое драматическое произведение — это в некотором роде диалог и экзистенциально-философские ситуации, где разворачиваются intersubjective коммуникации главных героев по типу сократических, но с большей долей драматургического трагизма.

Взаимосвязь эвристического аспекта марселевской драматургии с философским поиском приводит нас к парадоксальной на первый взгляд идее, что пьесы Марселя в чем-то схожи с философскими сократическими диалогами Платона, но в особом смысле. Напомним, что основным принципом сократических диалогов является перенос акцента с монизма истины на множе-

ственность и полицентричность, что коррелирует с фундаментальной марселевской идеей интерсубъективности. Театральные фабулы следуют тому же вопрошающе-поисковому методу знаменитого афинского мудреца. И подобным же образом у автора «Метафизического дневника» результатом драматической рефлексии в финале является не внешний театральный эффект, а духовная метанойя.

Однако аналогия с диалогами Платона является лишь частичной, поскольку существует принципиальная разница между философскими и театральными диалогами. Отличие собственно философских диалогов от театральных в том, говорит Марсель, что философские диалоги являются отвлеченными и абстрактными и, «как правило, разыгрываются между исключительно рациональными существами» [Марсель, 2007, с. 303].

Связь философии с искусством, в частности с драматическим творчеством, носит фундаментальный, а не акцидентальный характер. Относительно наследия Марселя мы можем сказать, что тут речь идет о плодотворном творческом синтезе художественно-литературного и научно-философского начал. И в этом симбиозе театральные озарения получают продолжение в метафизических интуициях.

Драматургия

У нас, к сожалению, нет возможности в настоящей статье ни дать полный перечень драматических произведений мыслителя, ни заняться их разбором. Укажем сначала на ряд подходов к систематизации марселевской драматургии. Первый подход принадлежит Г. М. Тавризян. В статье «Театр Габриэля Марселя» она предлагает классификацию пьес по определенным темам. В частности, три из четырех пьес, переведенных на русский язык, относятся к «хроникам демобилизации»: в них проигрываются поствоенные ситуации адаптации к мирной жизни после Первой мировой войны вернувшихся с фронта домой солдат. К ним относятся «Завтрашняя жертва» (1919), «Семья Жорданов» (1919) и «Пылающий алтарь» (1925).

В отдельную самостоятельную тему еще можно выделить все, что связано с семейными отношениями. Эта тема действительно интересовала Марселя, имевшего личный опыт усыновления: «В пьесах “Замок на песке” (1913), “Семья Жорданов” (1919), “Человек праведный” (1922), “Мое время — не ваше” (1955) это одержимость отцовством» [Тавризян, 2002, с. 13]. Более глубокому философскому осмыслению проблематики отцовства, как это обычно у него бывает, Марсель позже посвятит специальный раздел в двухтомнике «Таинство бытия» (1951) [Марсель, 1998, с. 89–127].

Второй подход к классификации пьес формулирует Рикёр, который вводит оригинальный критерий люминесценции. В результате все драматические произведения Марселя по присутствующей в них степени освещенности подразделяются на три группы: мрачные, сумеречные и светлые. Рикер в Третьей беседе с Марселем говорит: «Одни пьесы словно замыкаются на ночи, в других в какой-то момент вспыхивает подобие молнии, зарницы» [Поль Рикёр — Габриэль Марсель ... , 1995, с. 163]. Согласно такому делению, к первой группе относится пьеса «Конец времен» (1949), ко второй — «Пылающий алтарь» (1925), к третьей — «Эмиссар» (1949) и «Жало» (1936).

Третий подход предлагает сам Марсель, подразделяя все свои пьесы на два больших периода — те, которые написаны до 1930-х годов, и те, что написаны после. Долгое время, объясняет мыслитель, его театр и философия развивались параллельно или почти автономно. Большинство драматических находок 1910-х и 1920-х годов получило философское осмысление позже, спустя десятилетия. Например, пьеса «Un Just», название которой можно перевести как «Справедливый человек», написана в 1918 году, а опубликована в 1949-м и потом еще раз переиздана в 1965-м вместе с речью, произнесенной Марселем 20 ноября 1964 года в соборе Святого Павла во Франкфурте при вручении ему немецкой Премии мира [Marcel, 1965, p. 12].

Наконец, наряду с этими тремя, у Марселя, еще с нашей точки зрения, следует выделить четвертый подход, который относительно его философии можно назвать театрално-эвристическим. Проиллюстрируем марселевский метод эвристического синтеза искусства и философии на нескольких примерах. В пьесе «Человек праведный» («L'Homme de Dieu») поднимется вопрос об аутентичности бытия, который задает себе главный герой марселевского произведения, протестантский пастырь Клод Лемуан. Внешне он ведет правильную жизнь, в соответствии со своим социальным статусом, но понимает, что в действительности играет только лишь роль под маской религиозного служителя. Погруженный в свои мысли, в финальной сцене он произносит: «Явиться людям и себе тем, кто ты есть» [Марсель, 2002, с. 350]. Эту мысль Марсель позже трансформирует в категории «зритель» и «спектакль» и в своей этике открытости сформулирует основное моральное требование: «Не быть зрителем на спектакле!» — что предвосхищает почти на полвека идеи «общества спектакля» Ги Дебора.

Другим примером эвристики у Марселя является введение в философский оборот понятия «тайна» или «таинство». Так, знаменитый термин «тайна», ставший визитной карточкой Марселя, впервые встречается в пьесе «Иконоборец» (1923). Основной сюжет данной пьесы, первый вариант которой назы-

вался «Меченосец», вращается вокруг темы верности. Главный герой Абель говорит Жаку: «Ты недолго будешь довольствоваться миром, если тот лишен тайны... Без тайны жизнь непереносима (irrespirable)» [Марсель, 2012, с. 61].

Тема связи живых и мертвых является квинтэссенцией в пьесе «Жало» (1936). Главный герой пьесы певец Вернер перед отъездом в гитлеровскую Германию из Франции, где его неминуемо ждет арест и концлагерь, в Десятой сцене Второго акта говорит, что связь живых и мертвых неразрывна и что живых не существует без мертвых: «Я думаю, Гезела, если бы на Земле были только живые существа, она была бы совершенно непригодна для жизни» [Marcel, 1936, p. 87].

Постановка темы «ты» впервые звучит в пьесе «Квартет фа-диез» (1917). «Проблему реальности “ты”» Марсель преподносит в форме запутанной ситуации, о которой говорится в сцене примирения Клер и Роже, ее второго мужа, брата композитора Стефана, который в свою очередь был ее первым мужем. В этом произведении поднимается философский вопрос: «Где начинается личность?» [Марсель, 2004, с. 29].

В пьесе «Эмиссар» главный герой Антуан Сорга произносит следующий монолог, часто приводимый многими как зарубежными, так и отечественными исследователями: «И да и нет: это единственный ответ, когда дело касается нас самих; мы верим и мы не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; это происходит оттого, что мы — на пути к цели, которую, всю целиком, мы видим и не видим» [Поль Рикёр — Габриэль Марсель ... , 1995, с. 182].

Эти слова об онтологической амбивалентности, заложенной в человеческом уделе, подводящие к пониманию, что человек есть мерцающая структура, задают тематику пути и философского поиска, над которой Марсель будет размышлять в 1940-е годы. Известно, что богатая идея амбивалентности у Марселя, которую часто приводят, дала толчок философии двойственности Мерло-Понти. Данная идея Марселя нашла отклик и в отечественной литературе, так, в частности, к ней обращается академик Т. И. Ойзерман, который прямо ссылается на монолог героя марселевской пьесы, в своей последней книге «Амбивалентность философии» [Ойзерман, 2011, с. 12].

Нигилизм и девальвация высших ценностей находятся в центре внимания в пьесе «Расколотый мир» («Le Monde cassé»). В этой, наверное, одной из самых знаменитых пьес, Марсель предлагает взглянуть на мир через обращение к излюбленной метафоре философии Нового времени — метафоре часов. Весь мир предстает как гигантский часовой механизм, а Бог — как великий Часовщик. В четвертой сцене первого акта пьесы Кристиана говорит Дениз, что современный мир — это функциональный мир, где все друг друга объективируют

и оценивают с точки зрения практической пользы, и этот мир напоминает «сломанные часы» [Marcel, 1995, p. 121].

Наконец, в нашем кратком обзоре театра Марселя укажем еще на одну пьесу-комедию «Измерение Флористан» (1957). Она являет собой философскую сатиру на манеру философствования и грамматический метод Мартина Хайдеггера. Марсель дважды лично встречался с Хайдеггером в 1946 и 1955 годах и остро критиковал немецкого философа за «непереносимую терминологию». Пьеса Марселя, написанная в духе Мольера, который потешался над языком схоластики, но с учетом сегодняшней ситуации, высмеивала тип философии, злоупотребляющий языковыми неологизмами. Марсель, когда писал пьесу, признавался в статье «Мое отношение к Хайдеггеру» (1957), что имел в виду не человека как личность, а критику подобного философского подхода в принципе, хотя, надо признать, читатели в главном герое легко угадывали Хайдеггера [Марсель, 2012, с. 165]. Когда на немецком языке пьеса вышла под названием «Стража у Бытия», то всем было понятно, о ком именно в ней идет речь. Позже Симона де Бовуар в своих «Мемуарах» писала, как указывает В. П. Визгин, что при встрече с Сартром «немецкий философ целых полчаса жаловался Сартру, гостившему у него дома, на пьесу и ее автора» [Визгин, 2008, с. 407]. Из этого можно сделать вполне однозначный вывод, что Хайдеггер был знаком с содержанием комедии Марселя.

В заключение этой части подчеркнем, что драматургия французского мыслителя, на наш взгляд, в целом является оригинальной и интересной, не только для философов, но и для филологов, искусствоведов и всех остальных, и еще ждет своего подробного исследования.

Философия и музыка

Другим видом искусства, который расширяет экзистенциальный опыт, является музыка, сыгравшая в творческой биографии Марселя большую роль. Если вернуться к метафоре Греции, то французский философ развивает ее далее и добавляет, что если материковая часть представляет собой философию, а многочисленные острова, разбросанные по морям вокруг, — театральные пьесы, то остается еще морская стихия. Эта волнующаяся водная «стихия», — говорит Габриэль Марсель, — связывающая в моем творчестве континент и острова, это музыка: действительно, музыка — это поистине самый глубокий пласт, приоритет в каком-то смысле принадлежит именно ей» [Поль Рикёр — Габриэль Марсель ... , 1995, с. 161].

У Марселя дома все играли на музыкальных инструментах, его учительницей музыки была родственница капитана Дрейфуса. Философ обладал му-

зыкальным талантом, имел абсолютный слух, умел бегло читать партитуру с листа, подобно тому как обычные люди просто читают книгу, что является редкой способностью. В старших классах лицея его отец Анри Марсель, чтобы оценить музыкальные дарования сына, приглашал домой известных музыкантов и композиторов. Любовь к музыке Марсель сохранил на всю жизнь и, по воспоминаниям близких, почти каждый день по два часа самозабвенно музицировал и импровизировал на фортепиано. Его жена Жаклин Марсель, сама блестящая пианистка, помогала мужу при записи оригинальных фортепианных импровизаций, которые после его кончины были переданы в архив Национальной библиотеки, где они сегодня хранятся. Помимо импровизаций Марсель, как пишет Г. М. Тавризян, создал ряд музыкальных произведений: «Сам Марсель превыше всего в мире ставил музыку — выше философии, выше литературы и театра... Страстный музыкант, он писал многочисленные романсы на тексты любимых поэтов: среди них — стихи Дю Белле и Андре Шенье, Ламартина, Бодлера, Поля Валери; положил на музыку стихи Рильке, Гельдерлина, Гофмансталя. Некоторые из его произведений исполнялись по радио. Опубликовано сборники его романсов» [Тавризян, 1995, с. 214].

Марсель писал, что Шопенгауэр его увлек своей философией не в последнюю очередь потому, что очень любил музыку и для объяснения своих мыслей в качестве иллюстрации часто приводил музыкальные примеры. Как известно, Фридрих Ницше, в «Несвоевременных размышлениях» (1874) написавший параграф «Шопенгауэр как воспитатель», также высоко ценил музыку как вид искусства. У Анри Бергсона, чьи лекции Марсель два года слушал в Коллеж де Франс и с которым они дружили, отец был пианистом и композитором. Напомним, что Второй дневник Марсель опубликовал с посвящением Бергсону. В XX веке отдельно в этом ряду следует упомянуть Теодора Адорно, который по другую сторону Рейна был одно время музыкальным критиком, и также в своем лице сочетал музыку и философию. Автор «Диалектики Просвещения» (1947) хорошо разбирался в музыке, ему принадлежит отдельная монография по «Социологии музыки» [Адорно, 2025, с. 446]. Тем не менее, есть большая разница между сочинением музыки и любовью к музыке, чем славились немецкие мыслители, за исключением Адорно, у которого есть несколько музыкальных композиций. Однако, оригинальность Марселя в том, что он пошел гораздо дальше многих из них, пытаясь саму философию объяснять через музыку.

В заключение музыкальной темы подчеркнем, что французский мыслитель предпочитает музыкальные метафоры для прояснения своих мыслей. Размышляя над предметом философии и ситуацией философа в наши дни, он

склоняется к мысли, что философия сегодня ближе к искусству, чем к науке. Марсель пишет, что мы живем в эпоху, когда произошел «развод Науки и Философии, совершенный после Лейбница и Канта» [Марсель, 2007, с. 310].

Главная особенность искусства в том, что художник в своей фантазии излагает, во-первых, субъективную точку зрения и, во-вторых, не заботится о реальном положении дел. Философия также есть авторское мышление от первого лица, и это сближает ее с искусством. Но, в отличие от искусства, в философии нет субъективного произвола, так как поиск истины и дискурсивное восприятие другими умами философских положений является главной задачей подлинного мыслителя. Этой своей стороной философия похожа на науку. Но, в отличие от науки, философия, соответственно, безличному разуму противопоставляет, как мы указали, личностное авторское мышление.

Для иллюстрации этой мысли и для понимания основных положений экзистенциальной философии в марселевском варианте приведем метафору музыканта, которой сам мыслитель придавал исключительное значение. Деятельность философа, говорит Марсель, напоминает музыканта за роялем, расшифровывающего партитуру. С одной стороны, музыкант играет по нотам, например сонату, и игра сильно зависит от его мастерства. С другой стороны, он не может играть произвольно, так как ему нужно добиться максимального приближения к замыслу композитора.

Этой музыкальной реальности нет в партитуре самой по себе, там есть только музыкальная нотация. Эта неявленная реальность, как таинственная Атлантида, может возникнуть только при условии ее воспроизведения усилиями самого музыканта. Но главное в музыке заключается в переходе на такой более высокий уровень, восприятие которого определяется не «пассивной чувственностью», а «активным подчинением». Марсель пишет: «Но для музыканта, будь он исполнитель или нет, задача состоит в том, чтобы проинтерпретировать эти знаки, открыть за ними музыкальный смысл того, что сначала дано как криптограмма, то есть достичь подлинного произведения, к которому он явно приглашен, или призван, самим наличием партитуры» [Марсель, 2007, с. 30].

Как необходим талант пианиста, чтобы сыграть партию на фортепиано, не искажая музыкальной идеи, так в умении понять и сформулировать философский вопрос или, как говорит Марсель, «услышать» основные темы современности, заключается талант и мастерство настоящего философа. Как для музыканта необходимо иметь «музыкальный слух», так для философа необходимо иметь «философский слух». Философ должен, фигурально выражаясь, уловить «душу события»: «Ошибка вслушивания, совершаемая философией,

утратившей чувствительность к метафизическому, состоит, прежде всего, в незнании места, где нужно приложить вслушивающееся ухо, — подчеркивает Марсель, — чтобы внимать голосу самих вещей и больше не выдвигать предположений о том, что же это такое — слышать» [Марсель, 2012, с. 237].

В сборнике «Музыкальная эстетика Габриэля Марселя», выпущенном Ассоциацией «Присутствие Габриэля Марселя» (Association Présence de Gabriel Marcel), данная метафора «дешифровки партитуры» не просто выделена курсивом, но для указания важности вынесена его подготовителями в качестве эпиграфа ко всей книге. В этот сборник вошли многие работы Марселя по философии музыки, где он размышляет о природе музыкальных идей, об отношении к музыке у Св. Августина, о лиризме Клода Дебюсси (1862–1915), о музыке Мориса Равеля (1875–1937), Альбера Русселя (1869–1937) и др. В библиографии этого оригинального философско-музыкального произведения приводится внушительный список литературы по философии и эстетике, и дополнительно специализированный указатель процитированных композиторов. Также в него вошла статья Габриэля Марселя «Бергсонизм и музыка», в переводе Ю. Подорога, опубликованная впервые в журнале «Логос» [Марсель, 2009, с. 209–217]. Насколько нам известно, это пока единственная статья из данного сборника на русском языке.

«Метафизический дневник»

«Метафизический дневник» — это работа в трех книгах-дневниках, объединяющая философские размышления Марселя. Французский философ вел его с разными перерывами на протяжении тридцати лет. Из них только первый «Метафизический дневник» (1927) носит одноименное оригинальное название и охватывает период с 1 января 1914 года (хотя начат был раньше, в 1913 году) по 24 мая 1923 года [Марсель, 2005, с. 534]. Второй дневник выходит под названием «Быть и иметь» (1935) и охватывает период с 10 ноября 1928 года по 30 октября 1933 года [Марсель, 1994, с. 131]. Третий дневник выходит под названием «Присутствие и бессмертие» (1959) и охватывает период с января 1938 года (Марсель в этот раз указывает место написания — Париж, но не указывает точный день января) по 27 августа 1943 года (место написания — Лё Пёк) [Марсель, 2007, с. 204].

Рикёр пишет, что у Марселя, помимо трех дневников, необходимо выделять три программных философских манифеста. Первый манифест — это статья «Экзистенция и объективность» (1925) [Марсель, 1995, с. 49–71]. С нее, собственно, начинается французская линия экзистенциальной философии — за два-три десятилетия до Сартра и Камю, которых следует отнести ко второму

поколению французской экзистенциальной мысли. Второй манифест называется «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» (1933) [Марсель, 1995, с. 72–106]. Этот текст в дальнейшем вместе с пьесой «Расколотый мир» (1932) был включен в книгу, которая вышла отдельным изданием в 1933 году. В 1949 году этот текст, который еще переводят как «Позиция и конкретные подходы к онтологическому таинству», будет переиздан отдельной монографией. Наконец, третьим программным философским манифестом французского мыслителя, которому Рикёр приписывает особый статус, стала «Творческая верность» (1939) [Марсель, 2004, с. 116–137].

Разумеется, выделение трех названных статей — вещь довольно условная, и всегда найдется в рядах исследователей философии Марселя оппонент, который скажет, что есть веские основания утверждать, например, что такие статьи, как «Набросок конкретной философии» (1938) или «Феноменология обладания» (1935), не менее значимы для данного периода творчества французского философа. Мы не спорим с этим, но отмеченные три работы, и тут трудно не согласиться с Рикёром, намечают новые прорывные пути в философском поиске, в свое время предпринятом Габриэлем Марселем.

В основной корпус философских сочинений Марселя помимо Дневника входит еще ряд работ. В 1940 году выходит книга «От отказа к призыву», которая в 1967-м была переиздана под названием «Опыт конкретной философии». Одноименная книга вышла на русском языке в 2004 году в переводе В. П. Большакова и В. П. Визгина. Известно, что во время Второй мировой войны Марсель оставался в оккупированной Франции. Из Парижа он переселился в небольшой замок Лё Пёк в Коррезе, который по случаю приобрел накануне, где интенсивно работал над книгой «Homo Viator» (1945). Тогда же вышла работа «Метафизика Ройса» (1945), которую и по сей день специалисты считают одним из лучших исследований творчества американского философа.

После окончания Второй мировой войны Марсель приглашает Абердинский университет прочитать Гиффордские лекции в 1949–1950 годах, опубликованные в виде двухтомника «Таинство бытия» (1951). Вскоре выходит книга «Люди против человеческого» (1951) [Марсель, 2007]. Размышления на этико-социальные темы представлены в работах «Упадок мудрости» (1954), «Проблемный человек» (1955) и «К трагической мудрости и за ее пределы» (1968). В Гарвардском университете в 1960–1961 годах, через десять лет после Шотландских лекций, Марсель читает Джеймсовские лекции, которые были опубликованы в книге «Человеческое достоинство и его экзистенциальные основы» (1964). Наряду с этим у Марселя есть серия книг, посвященных театру: «Театр и религия» (1958), «Театральный час» (1959), «Взгляд на театр Клоделя» (1964). А также

две ранние работы — «Философские фрагменты. 1909–1914» (1961) и монография «Кольридж и Шеллинг» (1971). В основу последней книги лег текст, написанный Марселем еще в студенческие годы на старших курсах. За два года до смерти 8 октября 1973 года Марсель публикует книгу воспоминаний с вопросительным названием «На пути, к какому призыву?» (1971).

* * *

Философия, театр и музыка у французского мыслителя образуют синтетическое триединство и взаимно друг друга обогащают. Подчеркнем еще раз идею единой триады в творчестве Габриэля Марселя. Именно этим можно объяснить такое глубокое применение музыкальных метафор мыслителем для иллюстрации своих философских идей. Французский философ, который относится скорее к типу философа-поэта, нежели к типу философа-ученого, воспринимает мир сквозь призму музыки и находит много общего между философией и музыкой. Отсюда у него такие звуковые метафоры, как философское ухо, философский слух, тональность высказывания, экзистенциальная настроенность, ритм, а также молчание и тишина. У автора «Расколотого мира» (1932) театр музыкален, а философия мелодична, что выражается в ее тоне, композиции и насыщенности многочисленными музыкальными отсылками и образами.

Список источников

Адорно Т. Избранное. Социология музыки / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. 4-е изд. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. 446 с.

Бердяев Н. А. Самопознание; Русская идея / сост., предисл., прим. П. Рябов. М.: Эксмо, 2009. 704 с.

Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. М.: Научный мир, 2000. 256 с.

Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2008. 711 с.

Декомб В. Современная французская философия / пер. с франц. М.: Изд-во «Весь мир», 2000. 344 с.

Зубец О. П. Величавый. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. 856 с.

Коплстон Ф. История философии: XX век / пер. с англ. П. А. Сафронова. М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. 269 с.

Марсель Г. Бергсонизм и музыка / пер. с фр. Ю. Подорога // Логос. 2009. № 3 (71). С. 209–217.

Марсель Г. Быть и иметь / пер. с фр. И. Н. Полонской. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994. 160 с.

Марсель Г. Метафизический дневник // пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2005. 587 с.

Марсель Г. О смелости в метафизике: Сб. статей / сост., пер. с фр., вступ. статья, прим. В. П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 411 с.

Марсель Г. Опыт конкретной философии / пер. с фр. В. П. Большакова, В. П. Визгина. Общ. ред., послесл. примеч. В. П. Визгина. М.: Республика, 2004. 224 с.

Марсель Г. Письма Н. А. Бердяеву // *Марсель Г.* О смелости в метафизике. СПб.: Наука, 2012. С. 305–328.

Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы / пер. с фр., общ. ред., сост., предисл. и примеч. В. П. Визгина. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. 327 с.

Марсель Г. Пьесы / пер. с франц., вступит. ст. Г. М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2002. 351 с.

Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / пер. с фр., сост., вст. ст. и примеч. Г. М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. 216 с.

Ойзерман Т. И. Амбивалентность философии. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 400 с.

Рикёр П. — *Марсель Г.* Беседы // *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. С. 146–187.

Сиоран Эмиль. Предисловие // *Марсель Г.* Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2007. С. 19–21.

Тавризян Г. М. Примечания // *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избранные работы / пер. с фр., сост., вст. статья и примечания Г. М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995. С. 188–215.

Тавризян Г. М. Театр Габриэля Марселя // *Марсель Г.* Пьесы / пер. с франц., вступит. ст. Г. М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2002. С. 5–27.

Huisman D. Gabriel Marcel lecteur et juge de JeanPaul Sartre // *Marcel Gabriel.* L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

Marcel G. Cinq pièces majeures. Paris: Plon, 1973.

Marcel G. Le Dard. Paris: Plon, 1936.

Marcel G. Le Mystère de l'être. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997. 2 vols.

Marcel G. Paix sur la terre. Paris: Aubier, 1965.

References

“Paul Ricoeur — Gabriel Marsel. Besedy” [“Paul Ricoeur — Gabriel Marcel. Conversations”] (1995) in Marsel, Gabriel. *Tragicheskaya mudrost filosofii* [*The Tragic Wisdom of Philosophy*]. Translated from the French, compiled, with introduction and notes by G. M. Tavrizyan. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury [Publishing House of Humanitarian Literature], pp. 146–187.

Adorno, T. (2025) *Izbrannoe Sociologiya muzyki* [*Selected Works. Sociology of Music*]. Translated from the German by M. I. Levina and A. V. Mikhailov. 4th edn. St. Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ [Center for Humanitarian Initiatives].

Berdyaev, N. A. (2009) *Samopoznanie; Russkaya ideya* [*Self-Knowledge; The Russian Idea*]. Compiled, foreword, and notes by P. Ryabov. Moscow: Eksmo.

Bohenskii, Yu. M. (2000) *Sovremennaya evropejskaya filosofiya* [*Contemporary European Philosophy*]. Moscow: Nauchny Mir.

Copleston, Frederick (2002) *Istoriya filosofii: 20 vek* [*History of Philosophy: The Twentieth Century*]. Translated from the English by P. A. Safronov. Moscow: ZAO Centrpoligraf.

Descombes, V. (2000) *Sovremennaya francuzskaya filosofiya* [*Contemporary French Philosophy*]. Translated from French. Moscow: Izdatelstvo “Ves mir” [“Ves’ Mir” Publishing House].

Huisman, Denis (1981) “Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre”, in Marsel, Gabriel. *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Marsel, G. (1936) *Le Dard*. Paris: Plon.

Marsel, G. (1965) *Paix sur la terre*. Paris: Aubier.

Marsel, G. (1973) *Cinq pièces majeures*. Paris: Plon.

Marsel, G. (1994) *Byt i imet* [*To Be and to Have*]. Translated from the French by I. N. Polonskaya. Novocherkassk: Agentstvo Saguna [Saguna Agency].

Marsel, G. (1995) *Tragicheskaya mudrost filosofii. Izbrannye raboty* [*The Tragic Wisdom of Philosophy. Selected Works*]. Translated from the French, compiled, with introduction and notes by G. M. Tavrizyan. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury [Publishing House of Humanitarian Literature].

Marsel, G. (1997) *Le Mystère de l’être* (2 vols). Paris: Association Présence de Gabriel Marcel.

Marsel, G. (2002) *P’esy* [*Plays*]. Translated from the French, with an introduction by G. M. Tavrizyan. Moscow: Izdatelstvo gumanitarnoj literatury [Publishing House of Humanitarian Literature].

Marsel, G. (2004) *Opyt konkretnoj filosofii* [An Essay on Concrete Philosophy]. Translated from French by V. P. Bolshakov and V. P. Vizgin. General editor, afterwords by V. P. Vizgin. Moscow: Respublika.

Marsel, G. (2005) *Metafizicheskiy dnevnik* [A Metaphysical Diary]. Translated from the French by V. Yu. Bystrov. St. Petersburg: Nauka Publ.

Marsel, G. (2007) *Prisutstvie i bessmertie. Izbrannye raboty* [Presence and Immortality. Selected Works]. Translated from the French. General editor, compiler, foreword and notes by V. P. Vizgin. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology, and History of St. Thomas].

Marsel, G. (2009) “Bergsonizm i muzyka” [“Bergsonism and Music”]. Translated from the French by Y. Podoroga. *Logos*, 3(71), pp. 209–217.

Marsel, Gabriel (2012) “Pis'ma N. A. Berdyaevu” [“Letters to N. A. Berdyaev”], in Marsel, Gabriel. *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics]. St. Petersburg: Nauka Publ., pp. 305–328.

Marsel, Gabriel (2012) *O smelosti v metafizike. Sbornik statei* [On Courage in Metaphysics: A Collection of Articles]. Compiled, translated from the French, introductory article and notes by V. P. Vizgin. St. Petersburg: Nauka Publ.

Ojzerman, T. I. (2011) *Ambivalentnost filosofii* [Ambivalence of Philosophy]. Moscow: “Kanon+”; ROOI “Reabilitaciya”.

Sioran, Emil (2007) “Predislovie” [“Preface”], in Marsel, Gabriel. *Prisutstvie i bessmertie. Izbrannye raboty* [Presence and Immortality. Selected Works]. Translated from the French. General editor, compiler, foreword and notes by V. P. Vizgin. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology, and History of St. Thomas], pp. 19–21.

Tavrizyan, G. M. (1995) “Primechaniya” [“Notes”], in Marsel, Gabriel. *Tragicheskaya mudrost' filosofii* [The Tragic Wisdom of Philosophy]. Translated from the French, compiled, with introduction and notes by G. M. Tavrizyan. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury [Publishing House of Humanitarian Literature], pp. 188–215.

Tavrizyan, G. M. (2002) “Teatr Gabrielya Marselya” [“The Theatre of Gabriel Marcel”], in Marsel, Gabriel. *P'esy* [Plays]. Translated from the French, with an introduction by G. M. Tavrizyan. Moscow: Izdatelstvo gumanitarnoj literatury [Publishing House of Humanitarian Literature], pp. 5–27.

Vizgin, V. P. (2008) *Filosofiya Gabrielya Marselya: temy i variacii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: Themes and Variations]. St. Petersburg: Izdatelskii dom “Mir” [Publishing House “Mir”].

Zubets, O. P. (2025) *Velichavii* [Stately]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnikh initsiativ [Center for Humanitarian Initiatives].

Информация об авторе: Фарид Ибрагимович Гусейнов — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова (РЭУ им. Г. В. Плеханова). Адрес: Российская Федерация, 115054, Москва, Стремянный пер., д. 36; доцент кафедры философии Факультета социальных и гуманитарных наук Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана (МГТУ им. Н. Э. Баумана). Адрес: Российская Федерация, 105005, Москва, 2-я Бауманская ул., д. 5, стр. 1; доцент кафедры социальной философии Факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы (РУДН им. Патриса Лумумбы). Адрес: Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2.

Information about the author: Farid I. Guseynov — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of History and Philosophy at the Plekhanov Russian University of Economics. Address: 36 Stremyanny Lane, Moscow, 115054, Russian Federation; Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences and Humanities, Bauman Moscow State Technical University. Address: 1 5 2nd Baumanskaya Str., Moscow, 105005, Russian Federation; Associate Professor of the Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University). Address: 2 10 Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.09.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 10.09.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 266–286.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 266–286.

Научная статья / Original article

УДК 94(470)"1990"

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-266-286

КУЛЬТУРНЫЙ WINRAR: АРХИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ПРАКТИКЕ

Владимир Борисович Калашников

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, vkalashnikov@hse.ru



Аннотация. В данной работе рассматривается феномен архивной революции в России 1990-х годов и его влияние на культурные процессы в стране. Рассекречивание архивов привело к трансформации исторической науки, появлению новых исследовательских направлений и изменению музейной политики. Анализируются методологические подходы к работе с архивными материалами, формирование новой историографической традиции и влияние этих процессов на общественное сознание. Особое внимание уделяется феномену «вытеснения советского» и его отражению в музейной практике, архитектуре и массовой культуре. С середины 1990-х годов происходит посте-

пенный переход от критического пересмотра прошлого к его консервации и рефлексивному осмыслению. Формируется тенденция виктимизации советского опыта, что проявляется в музейных экспозициях, художественных инсталляциях и исследовательских подходах. В то же время наблюдается рост интереса к досоветскому наследию, что находит выражение в архитектурной практике и визуальных стратегиях оформления городской среды. В XXI веке изучение советского прошлого приобретает новые черты: расширяется спектр исследуемых тем, растет использование зарубежных архивных источников, развивается цифровизация исторических данных. Таким образом, работа демонстрирует эволюцию отношения к архивному наследию и его роль в формировании культурной памяти современной России.



Ключевые слова: архивная революция, рассекречивание архивов, культурная практика, виктимизация, консервация, советское наследие



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Калашников В. Б. Культурный WinRAR: архивная революция и ее восприятие в российской культурной практике // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 266–286. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-266-286.

Memory of Culture

CULTURAL WINRAR: THE ARCHIVAL REVOLUTION AND ITS RECEPTION IN RUSSIAN CULTURAL PRACTICES

Vladimir B. Kalashnikov

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, vkalashnikov@hse.ru



Abstract. This study explores the phenomenon of the “archival revolution” in 1990s Russia and its impact on the country’s cultural processes. The declassification of archives led to a transformation in historical scholarship, the emergence of new research directions, and changes in museum policies. The paper examines methodo-

logical approaches to working with archival materials, the formation of a new historiographical tradition, and the influence of these processes on public consciousness. Particular attention is given to the phenomenon of the “expulsion of the Soviet” and its reflection in museum practices, architecture, and mass culture. Since the mid-1990s, there has been a gradual shift from a critical reassessment of the past to its conservation and reflective reinterpretation. A tendency towards the victimization of the Soviet experience emerges, manifesting in museum exhibitions, artistic installations, and scholarly approaches. At the same time, there is a growing interest in pre-Soviet heritage, reflected in architectural practice and visual strategies for urban design. In the 21st century, the study of the Soviet past acquires new dimensions: the range of research topics expands, the use of foreign archival sources increases, and the digitization of historical data develops. Thus, this work demonstrates the evolution of attitudes towards archival heritage and its role in shaping the cultural memory of contemporary Russia.



Keywords: archival revolution, declassification of archives, cultural practices, victimization, conservation, Soviet heritage



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Kalashnikov, A. I. (2026) “Cultural WinRAR: The Archival Revolution and Its Reception in Russian Cultural Practices”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 266–286. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-266-286.

Архивная революция 1990-х годов спровоцировала в России целый комплекс процессов и тенденций совершенно разного характера в логике различных системообразующих факторов. Рассекречивание архивов — изначально политическое событие, ее прямой суррогат. После августовских событий 1991 года президент Б. Н. Ельцин подписал несколько указов, в том числе «О партийных архивах», что заложило основу для переосмысления и перестройки архивной сферы. Эти нормативные акты стимулировали активное участие архивных учреждений в процессе публикации и распространения исторических документов, прежде всего относящихся к новейшему периоду российской истории. В период с 1992 по 1998 год подлежали рассекречиванию

порядка 6,5 млн дел [Латышев, 1996, с. 3]. Архивы оказались в центре общественно-политического движения страны.

Совпав по времени с крушением советской государственной системы, раскрытие ранее закрытых архивов приобрело несколько знаковых черт. Прежде всего, новые документы стали активно использоваться в процессе формирования идеологических интерпретаций прошлого, часто в духе антисоветской риторики. Это во многом было связано с отсутствием разработанных методологических инструментов для анализа столь обширного массива исторических источников. Распад марксистско-ленинской исторической парадигмы, долгое время определявшей научное знание, обострил теоретическую и методологическую уязвимость исторической науки в постсоветский период. Эта ситуация стала отражением общего кризиса исторического знания конца XX века, вызванного фрагментацией научных подходов и отставанием в их синтетическом осмыслении.

Проблемы, возникшие в отечественном архивоведении, во многом перекликались с европейской ситуацией конца XIX — начала XX века, когда происходило становление современного архивного мышления (см.: [Люббе, 2016]). В более широком контексте архивная революция может рассматриваться как один из элементов масштабных трансформаций в России 1990-х годов, наравне с изменениями в сфере образования и методологии гуманитарных наук. За последние три десятилетия подходы к работе с архивными документами претерпели значительные изменения, повлиявшие не только на научное знание, но и на культурные процессы внутри страны.

Доархивный период

Первая значимая попытка в логике работы с архивными материалами связана с исследовательским опытом Шейлы Фитцпатрик. Приехавшая в Москву в 1960-е годы в поисках источников для диссертационного исследования об А. В. Луначарском молодая исследовательница неосознанно стала первой, кто сформулировал методологию работы с советскими архивами. В результате Фитцпатрик была сконструирована особая эвристическая модель, согласно которой СССР (на примере концепта «культурной революции») представлялся в качестве особой страны («мира») с уникальной и даже диковинной политикой и культурой, требующей таких же специфических подходов [Хестанов, 2013]. Отличительной чертой данного подхода стало сознательное отступление от традиционного представления о советском государстве как об исключительно тоталитарной системе. Вместо этого предлагалась новая перспектива, в которой сталинская эпоха и советский строй в целом рассматривались как свое-

образная цивилизация с собственной логикой, институтами, культурными кодами и внутренней сложностью. Переход к такому взгляду требовал переосмысления исследовательского инструментария: необходимо было разрабатывать и применять новые аналитические подходы и методологические рамки, способные адекватно описывать многообразие и внутреннюю противоречивость советского опыта. Подобные изменения в исследовательской оптике стали заметной чертой западной историографии, особенно в американской научной традиции 1970–1990-х годов, где все больше внимания уделялось социальным структурам, повседневности и культурным формам советской жизни, а не только политическим репрессиям и диктатуре. Работы, написанные в этой парадигме, объясняли советский строй как результат негласного договора. Политический режим существовал далеко не только за счет аппарата насилия и контроля. Он получал реальную социальную поддержку в виде лояльных кадров ИТР, а также научной и административной интеллигенции, которой удавалось стать бенефициаром режима, извлекая определенные выгоды [Фитцпатрик, 2001, с. 266]. Примечательно, что в этот же период в СССР складывался схожий дискурс, но в исключительно ограниченных рамках, которые касались развития советского искусства как естественного процесса, движимого общественными настроениями [Хазанова, 1980; Хан-Магомедов, 1977]. Стремление к некоторой гуманизации советской культуры в логике американского дискурса «ревизионизма» продемонстрировала работа В. Паперного «Культура Два» [Паперный, 1996], написанная им еще в конце 1970-х годов. Развитие культурных процессов (в первую очередь архитектурных) объяснялось как результат нового мироощущения, которое соответствовало архетипу народного сознания: наступление «Культуры Два» — это естественный процесс в рамках общей цикличности и смены культур. Тем не менее еще раз стоит отметить, что в советской научной практике подобные подходы оставались маргинальными.

«Вытеснение советского» в первой половине 1990-х годов

В подходе американских историков-«ревизионистов», помимо всего прочего, был очевиден ярко выраженный нормативный оттенок — стремление описать социальные конструкции и культурные практики как девиантные формы в таких же девиантных условиях. Данная логика бинарной системы нормативных оценок актуализировалась в России в 1990-е годы, после «архивной революции». К доступным материалам и документам стали применять инструментарий нормативных оценок, некогда выработанный в контексте американской историографии. В целом обращение к западным

исследовательским практикам — определяющая черта российской исторической науки 1990-х годов. В это время только по истории России XX века в свет вышло порядка двух сотен работ зарубежных исследователей. Внутри самой России история СССР стала все чаще интерпретироваться сквозь призму тоталитарной модели — концепции, которая в советский период была практически табуирована: даже намек на параллели между советской системой и нацизмом считался недопустимым и мог повлечь за собой серьезные последствия. В условиях смены идеологического контекста этот подход, опирающийся на либеральную оптику, приобрел статус новой господствующей парадигмы.

Однако вскоре термин «тоталитаризм» утратил аналитическую точность, превратившись в идеологическую метку, активно используемую в публичной и научной риторике. Акцент авторов сместился в сторону социальной критики и символического переосмысления советского наследия — того, что в публицистике и повседневном языке часто обозначается как «совок» [Козлова, 2005, с. 60]. Масштабное рассекречивание архивов дало исследователям богатый материал, который стал основой для формирования нового направления в исторической науке — так называемой ревизионистской школы. Эта тенденция проявилась в стремлении авторов к деконструкции образов и фигур советского прошлого: ключевой задачей становилось разоблачение, демонтаж сложившихся представлений и поиск «сенсационных» сюжетов, скрытых ранее под грифом секретности. Такие авторы, как Э. Радзинский, М. Аджиев, Н. Шахмагонов, В. Суворов, Д. Хмельницкий, фрагментарно и хаотично обращаясь к архивным документам, работали с очень тенденциозных позиций, подчас спекулируя на историческом материале. Вытеснение советского, помимо смены аксиологических установок, также сопровождалось новым интересом к архивным материалам, связанным с дореволюционными сюжетами. По-прежнему оставаясь в макроисторическом нарративе «больших персоналий», усиленное внимание стало уделяться монархам и государственным деятелям Российской империи. Подобный интерес можно объяснить как реализацию компенсаторной исторической практики в условиях отсутствия таких работ в советское время в контексте смены политических ориентиров — символического конфликта имперской и социалистической России в историческом сознании нашего общества.

Описанные процессы «архивной революции», наравне с «образовательной» и методологической», привели к «революции памяти» [Гарвардский проект ... , 2018, с. 6]. Пересмотр и переоценку истории советского прошлого довольно наглядно иллюстрирует цитата Н. И. Дедкова:

В наше время, чтобы числиться в рядах демократических, современных, прогрессивных, мыслящих, достаточно немного: надо лишь утверждать обратное тому, что говорилось десять лет назад. Способ этот безошибочен и общепотребителен. Отказ от собственных взглядов, предание их поношению, замена их на прямо противоположные возведены в принцип и выставляются на показ едва ли не как высшая гражданская доблесть.

[Дедков, 1996, с. 115]

«Тоталитаристские» интерпретации советской истории в 1990-е годы, как показывают сами работы, не были связаны с их эпистемологической ценностью. Не ставилась задача объяснить конкретные процессы, определить их детерминированность, внутреннюю динамику изменений и в целом специфику. Очевидным оказывался ярко выраженный практически-презентистский подход, сформулированный М. Оукшоттом, когда прошлое прочитывается и интерпретируется в перспективе настоящего в связи с теми или иными интересами — «простейший и наименее изощренный способ понимания» [Оукшотт, 2002, с. 139]. Идеологический вакуум довольно быстро оказался заполнен не менее универсальной монометодологической концепцией — цивилизационным подходом. При этом стоит учесть, что в первой половине 1990-х годов чисто физически не могли быть написаны крупные работы, предлагавшие новое переосмысление опыта XX века с использованием широкого пласта архивных материалов. Требовалось время, чтобы освоить появившиеся источники. Этим и объясняется, что «революция памяти» 1990-х годов была связана с «вытеснением советского» — его истории и культурного наследия.

Процессы «вытеснения» в 1990-е годы наиболее отчетливо проявились на фоне масштабной кампании по декоммунизации. Она включала демонтаж памятников, переименование улиц, площадей и городов, возвращение дореволюционных названий и топонимов и зачастую проводилась ускоренно и не всегда упорядоченно. Такие действия были направлены на устранение видимого присутствия советской эпохи из общественного пространства.

Одним из наглядных примеров этих процессов стал парк искусств «Музеон» в Москве. После августовских событий 1991 года сюда начали массово свозить демонтированные памятники, посвященные деятелям советской эпохи. Они располагались на территории парка без четкой системы, фактически в виде складских остатков. Уже в следующем году это пространство было переосмыслено как музей под открытым небом — стихийная коллекция превратилась в официальное экспозиционное поле. «Вытеснение» происходило и в другом некогда значимом культурном пространстве СССР: Всероссийский выставочный

центр, организованный в 1991 году на базе бывшей ВДНХ, представлял себя теперь как культурно-экономический центр, направленный на развитие инфраструктуры российского рынка и предпринимательства [Андреичев, 2001].

Эти процессы сопровождались очевидным кризисом музеев советской политической истории. В первую очередь пострадали учреждения, напрямую связанные с советской идеологией: музеи революционной, комсомольской и пионерской славы, мемориальные музеи, посвященные партийным деятелям, ленинские комнаты. Многие из них были закрыты или утратили прежний статус. В то же время появилась возможность открывать музеи, существование которых во времена СССР казалось немыслимым делом по идеологическим соображениям — например, дома-музеи Анны Ахматовой, Марины Цветаевой, Владимира Высоцкого и других деятелей, чьи судьбы и творчество не вписывались в официальную культурную парадигму советской эпохи. Особое развитие в этот период получило краеведение, что было связано с более широкой тенденцией децентрализации и переориентации на локальные идентичности. Уже к 1992 году краеведческие музеи составляли около 41% всей музейной сети страны — их насчитывалось примерно 513 учреждений [Козлов, 2001].

Развитие исторических музеев в этот период имело несколько ярко выраженных тенденций. С одной стороны, это упомянутая краеведческая направленность: создавались музеи истории городов, историко-бытовые, промысловые музеи, популяризовавшие этнокультурное наследие регионов. С другой стороны, обозначился компенсаторный интерес к дореволюционному наследию¹. Возросшее внимание к досоветской истории — сюжет, заслуживающий отдельного исследования. Образ «царской России» стал проникать практически во все культурные практики, начиная с архитектуры, воспринявшей очередную волну «русского» стиля, и заканчивая леттерингом уличных вывесок и баннеров, на которых появились Ъ и даже Θ (фита).

Рефлексивная консервация. Виктимизация рубежа веков

Со второй половины 1990-х кризисные явления отечественной историографии прошлых лет начинают постепенно преодолеваются. Публикуются исследовательские работы с разной проблемной оптикой истории советского прошлого, с применением широкой базы архивных источников, с новыми методологическими подходами к изучению конкретных сюжетов. При этом вновь

¹ Несмотря на то, что интерес к дореволюционному культурному наследию в контексте разработки программ его сохранения и реставрации возник еще в конце 1970-х годов, в 1990-е годы характер этого обращения к досоветскому периоду приобрел несколько иную мотивировку в логике нового целеполагания.

обращение к архивным источникам определялось современной социально-политической повесткой. Формирование новой российской государственности, специфика этого процесса, спровоцировало появление исследований по истории российского государственного аппарата, органов его управления и другим внутривластным механизмам (реформы, кризисы, конституционные изменения) [Хлевнюк, 1996]. Именно к концу 1990-х годов начинают появляться исследования, которые возглавят историографическую тенденцию последующего десятилетия. Ставшие наглядным результатом работы с обширным спектром архивных документов и материалов в предыдущие годы «затишья», эти исследования раскрывали новую оптику тех сюжетов, которые ранее были просто невозможны без должной источниковой базы. Стали появляться работы, посвященные гендерным проблемам (см.: [Здравомыслова, Темкина, 2003; Голдман, 2007]) и истории повседневности советского общества (см.: [Осокина, 1998; Лебина, 1999; Зубкова, 1999; Слэзкин, 2001]). Архивные источники в этих исследованиях интерпретируются в логике микроисторического подхода — относительно новой в России методологии, показавшей свою состоятельность в источниковедческой практике зарубежных исследований [Гинзбург, 2000]. Формулируя новые перспективы исследований советского общества после распада СССР, Фитцпатрик резюмировала:

Некоторые историки обнаружили в архивах огромные залежи писем (жалоб, доносов, обращений) простых граждан властям, что внесло заметный вклад в быстрое развитие изысканий в сфере повседневной жизни, имеющих много общего с исторической антропологией. В противоположность 1980-м гг. (и в соответствии с общими тенденциями исторической науки) нынешнее поколение молодых историков проявляет большой интерес не только к социальной, но и к культурной и интеллектуальной истории, используя дневники и автобиографии для освещения субъективной и индивидуальной сторон советского опыта существования.

[Фитцпатрик, 2018, с. 26–27]

Наиболее показательным образом определить методологию анализа архивных источников удалось Н. Козловой [Козлова, 2005]. Пытаясь определить онтологию советского общества, она отказывается от бинарной системы нормативных оценок. Используя постмодернистский инструментарий (занимаясь, по сути, деконструкцией модернизма, сближаясь в этом смысле с Б. Гройсом), исследовательница феноменальным образом сочетает теории Фуко, Бурдьё, Элиаса, М. де Серто, Рикёра, Гидденса с собственной, марксистской, несколь-

ко ангажированной мотивировкой, воплощенной в историцистском взгляде на советский опыт. Желание отрефлексировать опыт прошлой эпохи, отразив его на современной повестке, — черта историографии конца 1990–2000-х годов. Архивные источники выступают в этом случае в качестве интерпретативного материала. Перспективы подобного подхода весьма непредсказуемы и неоднородны. Работа именно с «недостающими звеньями» оказывается наиболее уязвимой и спорной в методе Козловой. Презумпция микромоделей в виде «маленького человека» как агента влияния на более глобальные нарративы оказывается сомнительной. Таким образом, определялась концепция, согласно которой «прошлое, каким бы образом оно ни появилось, есть определенная разновидность прочтения настоящего» [Оукшотт, 2002, с. 138].

Тем не менее к середине 1990-х годов все более заметным становился интерес к социальной реальности советского периода, к повседневной жизни и быту так называемого *homo sovieticus*. Культурные практики того времени начали все активнее включать в себя мотивы переосмысления советского прошлого. Это проявлялось, с одной стороны, в тенденции к сохранению фрагментов этого прошлого, а с другой — в его осмыслении через призму жертвенности и травматического опыта.

Если в начале 1990-х годов ликвидация советских символов происходила преимущественно стихийно, то со временем она уступила место более структурированной и осмысленной практике сохранения. Так, в отношении экспонатов парка искусств «Музеон» в Москве было принято решение не восстанавливать памятники полностью, если физические повреждения не мешали их сохранности. Напротив, такие изъяны, как трещины, сколы или граффити, начали восприниматься как исторически значимые признаки — визуальные свидетельства смены эпох и общественных настроений. Характерным примером может служить памятник Феликсу Дзержинскому: на его постаменте длительное время сохранялись следы краски и надписи, оставленные в момент демонтажа, такие как «палач», «подлежит сносу», «фашизм не пройдет». Другой показательный случай — монумент Иосифу Сталину, созданный скульптором Сергеем Меркуровым, одним из ведущих мастеров официальной сталинской пластики. Эта скульптура и сегодня выставляется в поврежденном виде: с утраченной частью лица и отколотыми ступнями, что подчеркивает ее статус не только как артефакта ушедшей эпохи, но и как носителя следов политической трансформации. Особенно показательной в этом контексте стала инсталляция, появившаяся в «Музее» в 1998 году. Рядом с монументом Сталину была размещена композиция художника-шестидесятника Евгения Чубарова под названием «Жертвы тоталитарного режима». В ней представлены грубо

вырезанные каменные головы, помещенные за решетку внутри бетонной стены, символизирующие сельчан, пострадавших от репрессий, раскулачивания и насильственных переселений в эпоху коллективизации. Сам факт соседства этой работы с фигурами советских вождей производит мощный символический эффект. Персонажи, ранее возвышавшиеся на центральных площадях как олицетворения власти, теперь визуально и концептуально оказываются рядом с образами жертв — как будто помещены в позицию обвиняемых. В таком окружении поврежденный памятник Сталину уже не воспринимается как элемент культа, а становится частью инсталляции, где историческая вина и трагедия переплетаются в форме публичного диалога. Эта скульптурная сцена может быть понята как своего рода художественная попытка примирения: она не просто выступает носителем памяти, но и выполняет терапевтическую функцию — фиксируя напряженные отношения между прошлым и настоящим, между властью и страданием, между теми, кто приказывал, и теми, кто страдал.

Тенденция виктимизации — стремление показать жертвенный опыт советского прошлого через оптику простых людей и их судеб — сообразна историографической практике тех лет, во внимание которой также входил вопрос «советского человека» в контексте микроисторической перспективы. Именно в это время особенно активную деятельность начинает осуществлять общество «Мемориал». Наиболее ярким проявлением виктимизации в контексте культурных институций стал Музей истории ГУЛАГа, основанный в 2001 году. В его экспозиции представлена коллекция архивных документов и личных дел заключенных, переданных музеем в 2001–2002 годах Московской ассоциацией жертв незаконных политических репрессий. Выставочное пространство построено по принципу эго-психологии, в основе которой лежит попытка понять трагическое событие через чужой опыт. Коллекция состоит из писем заключенных, их личных вещей, архивных материалов, картин и фотографий, а также декоративных инсталляций, позволяющих воссоздать атмосферу лагерей.

В контексте упомянутой «консервации» можно рассмотреть сохранившиеся музеи революции. С конца 1990-х годов музеи начинают вести активную деятельность по освоению и внедрению новых музейных технологий, разработке концепций развития. В результате процессов модернизации определяются различные адаптационные программы. Постепенно восстанавливаются межмузейные связи, учреждается неформальная организация, объединяющая около двадцати ленинских музеев, — Товарищество историко-революционных музеев.

Разделяя «настоящее» и «прошлое». Рост множества реликтов

С конца 2000-х годов значение архивных материалов становится определяющим в исследованиях, посвященных отдельным локальным сюжетам, в рамках которых документы могли служить убедительной доказательной базой. Предметом исследований становится широкий спектр тем преимущественно советской эпохи: от автомобилей и магазинов [Сигельбаум, 2011; Иванова, 2018] до нижнего белья и елочных игрушек [Гурова, 2008; Сальникова, 2011]. Убедительность и верифицируемость этих работ — новая характеристика в контексте исследовательских подходов этого времени. В методологии происходит отказ от чрезмерно интерпретативных моделей и выстраивания гипотез в пользу абсолютного источниковедческого фундирования. Другая тенденция, определившая методологию работы с архивами на ближайшие годы, — отказ от феноменологической модели исторического анализа. Сюжеты перестают рассматриваться в директории исторического развития, ведущего к нашему времени. Исчезают диахронические концепции сопоставления. Такие подходы — наглядное отражение модели «исторического познания», которая должна учитывать презумпцию несводимости прошлого к настоящему [Оукшотт, 2002]. Стоит отметить, что к середине 2010-х этот же подход становится формообразующим в исследованиях искусства (причем не только советского). Подобные научные модели получали негативную оценку именно за отсутствие какой-либо критики. Они определялись как апологетические в контексте «реабилитации режима» [Хмельницкий, 2019]. Более того, подобные исследовательские модели могут рассматриваться как своего рода «научный эскапизм» в условиях отказа от какой-либо ангажированности и тенденциозных стремлений. Все больше исследований вырабатывают соответствующие компенсаторные методологии ввиду неполноты доступа к архивам. Примечательными в этой динамике оказываются работы, отказывающиеся от российской архивной базы в пользу альтернативных источников. Исследование «Гарвардский проект: рассекреченные свидетельства о Великой Отечественной войне» (2018) фактически полностью построено на материалах, собранных Гарвардским университетом в 1950-е годы. Все больше исследований о Великой Отечественной войне собирают источниковедческую базу из зарубежных архивов (Берлин, Сан-Франциско, Киев и др.) в связи с многочисленными затруднениями получения доступа к материалам российских архивов.

С конца 2000-х годов все очевиднее становится противоречивость конкретных культурных практик «созидательной реставрации» и «терапевтической рефлексии». Последняя воплощена в многочисленных музейно-выставочных проектах, которые посвящены конкретным историческим сюжетам

и выполняют зачастую исключительно образовательную функцию без трансляции какой-либо идеологической программы нормативного характера. Однако проблема идеологического содержания зачастую зависит напрямую от содержания самой программы. В случае с проектом «Засушенному — верить» и его серией выставок критическая повестка оказывается более заметной. Выставка своим подходом близка европейской практике интеграции архивов в искусство. История Соловецкого лагеря особого назначения рассматривается под новой, неожиданной оптикой — через гербарный лист, который выступает как научный источник, символ памяти, архивный документ. Нарратив начинается с трав, проросших за сотни километров от родных мест и найденных вблизи разрушенных лагерных бараков материковых лесозаготовительных походов.

Тем не менее куда более определяющей становится тенденция «созидательной реставрации». Наиболее ярко она проявилась в отреставрированном комплексе ВДНХ — наглядном примере процесса «роста множества реликтов» [Люббе, 2016]. Его критика в первую очередь касалась отсутствия в новом пространстве Выставки переосмысления советского опыта. Согласно этому дискурсу, ВДНХ делает вид, словно не было никакой архивной революции, репрессий, коллективизации, раскулачивания и ГУЛАГа. Единственный пласт архивного материала, который интересен в новой концепции ВДНХ, — визуальное восприятие архивных фотографий вне всякого контекста. Я не вполне согласен с подобной логикой. Сценарии развития ВДНХ предполагают разные программы, нормативная оценка которых уже не вполне корректна. Визуальная архивизация ВДНХ объясняется стремлением наиболее четко отделить «настоящее» от «прошлого», которое полностью выхолащивается, лишаясь критического нарратива, редуцируясь до визуально-образных символов. Нынешнее пространство ВДНХ удачно воспроизводит ту стереотипную визуальную программу ВСХВ, которая оставалась в памяти у большинства людей. Разумеется, в ней не было места ни для модернистских павильонов (большая часть которых была разобрана), ни для рефлексии метаморфоз 1990-х годов, ни тем более — для социально-культурных процессов 1930–1950-х годов. ВСХВ изначально задумывалась в качестве «тотальной амнезии коллективизации, истории колхозного строя, всех его идеологических и культурных репрезентаций в 1930-е и 1960-е годы» [Силина, 2016]. Современное «прочтение» ВДНХ имеет полное право претендовать на воспроизведение этой изначальной функции, причем даже в более интенсивном виде². Вопрос о коммодификации памяти

² В восстановленном рельефе Е. Вучетича один из персонажей приобрел поразительное внешнее сходство с Иосифом Сталиным, хотя до реставрации их объединял только пол.

в этом случае остается открытым. Отказ от всякого нарратива выражен даже во фразеологии: «сталинская архитектура» называется и определяется как «советское ар-деко» — термин весьма спорный в научном дискурсе, но нейтральный и коммерчески благозвучный.

В «Музее», хоть и в менее очевидной форме, прослеживаются схожие тенденции отделения «настоящего» от «прошлого» путем вычищения какого-либо исторического нарратива в директории развития, ведущего к нашему времени. Так, памятник Дзержинскому в 2014 году был полностью отреставрирован, очищен от надписей и краски, приведено в порядок и оформлено прилегающее к нему пространство. Наконец, перед памятником появилась плита, указывающая, что монумент является объектом культурного наследия регионального значения.

Наиболее парадоксальный и неочевидный пример в этом контексте — православная культура, которая также начинает вступать в диалог с советским прошлым, «разархивируя» его. Храм Новомучеников и Исповедников Церкви Русской на Лубянке (2017) уже на этапе проекта показал, насколько разными могут быть формы исторического мышления. Официально заявлено, что храм отсылает к архитектуре ар-деко 1930-х годов. Таким образом, эпохе, исторически лишенной храмовой архитектуры, вернули задним числом этот пласт. Подобная риторическая конструкция автоматически помещает ее авторов в дискурсивную ловушку. Во-первых, не вполне корректно говорить об ар-деко в контексте советской архитектуры; во-вторых, 1930-е годы, куда так стремятся инкорпорировать новый храм на Лубянке, ограничиваются далеко не только этой эстетической линией развития. Куда важнее, что память о репрессиях выстраивается за счет инструментов, применявшихся как раз в 1930-е годы: уничтожение исторического наследия и методы «репрессивного забвения» по Коннертону. Храм посвящен Новомученикам — группе святых, принявших мученическую кончину за Христа или подвергшихся гонениям после Октябрьской революции 1917 года и до наших дней. Другими словами, храм по своей задумке рассматривается как очередной инструмент легитимизации памяти о репрессиях советского государства.

Возможные перспективы

Процессы последних лет оказываются столь сообразны и последовательны по отношению друг к другу, что можно утверждать об определенных тенденциях. Архивная практика все интенсивнее смещается в своих поисках за рубеж (особенно в отношении Великой Отечественной войны). Внутри российских архивов собираются ценные материалы в рамках исследовательских практик,

предмет которых лишен социально-критического нарратива: ведется изучение довольно узких и локальных культурных практик. Именно такие программы служат одной из главных тем современных исторических выставок (про советские гаражи, авиацию авангарда, ВХУТЕМАС и др.). В целом культурные практики, как стало видно, уделяя внимание советскому наследию, вновь его «заколдовывают», но уже в соответствии с рыночно-коммерческой логикой. Бренд «советского», охвативший и леттеринг (популярный ныне проект «Советский Леттеринг»), в противовес интересу к дореволюционному леттерингу 1990-х, конструирует изящную эстетическую модель, провоцируя рост множества реликтов, определяемых в контексте коммодификации. Валоризация советской эстетики не подразумевает включение социально-критической повестки (которая продолжает открываться в архивных источниках). Один из последних примеров этой тенденции — реставрация Северного речного вокзала. Также стоит отметить современную архитектурную практику России, которая стилистически все сильнее отсылает к сталинской («Триумф-Палас» и другие жилищно-строительные проекты «Донстроя»), обуславливая актуальность и востребованность настоящего исследования.

Те, кому не удалось пожить в знаменитых московских высотках, смогут это сделать в ближайшем будущем. (...) Высотки стали воплощением мечты об идеальном жилье, кульминацией монументального стиля и синонимом высочайшего качества. История совершила свой виток развития, и спустя полвека произошло возвращение к состоявшемуся и общепризнанному образу московской высоты.

[Балла, 2007]

Так начинаются статьи о новых жилых комплексах в Москве, напечатанные в журнале «Эксперт», рекламирующие целые комплексы, выполненные в стиле, явно отсылающем к сталинской архитектуре. Взаимные спрос и предложение на эту архитектуру наглядно растут, не находя в современных культурологических исследованиях причины этой тоски по «большому стилю». Рост многочисленных реликтов будет продолжаться до тех пор, пока не настанет необходимость отрефлексировать накопленный материал в контексте новой архивации и смены аксиологических установок. «Настоящее» и «прошлое» так и будут отдаляться друг от друга, пока последнее не перестанет выполнять травмирующую функцию в обществе. Наблюдаем ли мы определенную историзацию опыта, или все это проявление своего рода «замалчивания» — вопрос открытый. Несмотря на это, тенденции цифровизации открывают иные пер-

спективы. Проекты в духе «Прожито» предлагают довольно доступный способ взаимодействия с архивными материалами в виде «эго-документов», работа с которыми возможна напрямую, без сторонних интерпретаций и опосредованного осмысления. Цифровые архивы в этом смысле весьма логично рассматривать как источниковую базу научных исследований с внедрением цифровых методов и механизмов сбора данных для компьютерного анализа.

Список источников

Андреичев М. Всероссийский выставочный центр // Российская музейная энциклопедия. В 2 т. М.: Прогресс, 2001. Т. 1. С. 125.

Балла О. Цитаты из несостоявшегося: сталинская архитектура как отношение к жизни // Журнальный зал. 2007. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2007/9/czitaty-iz-nesostoyavshegosya-stalinskaya-arhitektura-kak-otnoshenie-k-zhizni.html (дата обращения: 20.04.2025).

Гарвардский проект: рассекреченные свидетельства о Великой Отечественной войне / сост., общ. ред. и вступит. статья О. В. Будницкого и Л. Г. Новиковой. М.: РОССПЭН, 2018. 493 с.

Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / пер. с итал. М. Л. Андреева, М. Н. Архангельской. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 272 с.

Голдман В. З. Женщины у проходной. Гендерные отношения в советской индустрии (1917–1937 гг.). М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2007. 358 с.

Гримстед П. Российские архивы в переходный период // Новая и новейшая история. 1994. № 1. С. 63–83.

Гурова О. Ю. Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 287 с.

Дедков Н. И. «Как я документально установил», или «Смею утверждать». О книге Д. А. Волкогонова «Ленин» // Исторические исследования в России: тенденции последних лет. М.: АИРО-XX, 1996. С. 115–138.

Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. Государственное конструирование гендера в советском обществе // Журнал исследований социальной политики. 2003. Т. 1, № 3–4. С. 299–321.

Зубкова Е. Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. 229 с.

Иванова А. Магазины «Березка». Парадоксы потребления в позднем СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 329 с.

Козлова Н. Советские люди. Сцены из истории. М.: Изд-во «Европа», 2005. 544 с.

Козлов В. Краеведческие общества // Российская музейная энциклопедия. В 2 т. М.: Прогресс, 2001. Т. 1. С. 301.

Латышев А. Г. Рассекреченный Ленин. М.: Март, 1996. 336 с.

Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920–1930 годы. СПб.: Журнал «Нева»; Издательско-торговый дом «Летний Сад», 1999. 320 с.

Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 456 с.

Осокина Е. А. За фасадом «сталинского изобилия»: Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд первого президента России Б. Н. Ельцина, 1998. 351 с.

Оукшотт М. Деятельность историка // Оукшотт М. Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 128–153.

Паперный В. Культура Два. М.: Новое литературное обозрение, 1996. 386 с.

Сальникова А. История елочной игрушки, или Как наряжали новогоднюю елку. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 237 с.

Сигельбаум Л. Машины для товарищей. Биография советского автомобиля. М.: РОССПЭН, 2011. 430 с.

Силина М. Что стало с ВСХВ // Артгид. 2016. 25 апреля. URL: <https://artguide.com/posts/1022#footnote-2> (дата обращения: 20.04.2025).

Слѣзкин Ю. Л. СССР как коммунальная квартира, или Каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Советский период: Антология. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. С. 329–374.

Фитцпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы. М.: РОССПЭН, 2001. 332 с.

Фитцпатрик Ш. Русская революция / пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. 320 с.

Хазанова В. Э. Советская архитектура первой пятилетки. М.: Наука, 1980. 373 с.

Хан-Магомедов С. О. У истоков советского дизайна. Металлообрабатывающий факультет ВХУТЕМАСа (ВХУТЕИНа) // Техническая эстетика. 1977. № 3. С. 14–19.

Хестанов Р. Генезис культурной политики и возникновение массовой культуры в СССР (1917–1953) // Социология власти. 2013. № 8. С. 74–96.

Хлевнюк О. В. Политбюро. Механизмы политической власти в 1930-е годы. М.: РОССПЭН, 1996. 304 с.

Хмельницкий Д. Миф о советском ар-деко, или Как называть сталинскую архитектуру? URL: <https://archi.ru/russia/85167/mif-o-sovetskom-ar-deko> (дата обращения: 20.04.2025).

References

Andreichev, M. (2001) “Vserossiiskii vystavochnyi tsentr” [“All-Russian Exhibition Center”], in *Rossiiskaya muzeinaya entsiklopediya. V 2 tomakh. Tom 1* [Russian Museum Encyclopedia. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Progress, p. 125.

Balla, O. (2007) “Tsitaty iz nesostoyavshegosya: stalinskaya arkhitektura kak otnoshenie k zhizni” [“Quotes from the Unfulfilled: Stalinist Architecture as an Attitude to Life”], in *Zhurnal’nyi zal* [Magazine Hall]. Available at: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2007/9/czitaty-iz-nesostoyavshegosya-stalinskaya-arhitektura-kak-otnoshenie-k-zhizni.html (Accessed: 20 April 2025).

Dedkov, N. I. (1996) “Kak ya dokumental’no ustanovil’, ili ‘Smeyu utverzhdat’”. O knige D. A. Volkogonova ‘Lenin’” [“As I Have Documented,’ or ‘I Dare to Assert.’ On D. A. Volkogonov’s Book ‘Lenin’”], in *Istoricheskie issledovaniya v Rossii: tendentsii poslednikh let* [Historical Research in Russia: Trends of Recent Years]. Moscow: AIRO-XX, pp. 115–138.

Fittspatrik, Sh. (2001) *Povsednevnyi stalinizm. Sotsial’naya istoriya Sovetskoi Rossii v 30-e gody* [Everyday Stalinism. A Social History of Soviet Russia in the 1930s]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Fittspatrik, Sh. (2018) *Russkaya revolyutsiya* [The Russian Revolution]. Translated from the English by N. Edelman. Moscow: Izdatel’sтво Instituta Gaidara [Gaidar Institute Publishing House].

Garvardskii proekt: rassekrechennye svidetel’sтва o Velikoi Otechestvennoi voine [The Harvard Project: Declassified Evidence of the Great Patriotic War] (2018) Compiled, edited and introduced by O. V. Budnitsky and L. G. Novikova. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Ginzburg, K. (2000) *Syr i chervi. Kartina mira odnogo mel’nika, zhivshego v 16 v.* [Cheese and Worms. A Miller’s Worldview in the 16th Century]. Translated from the Italian by M. L. Andreev and M. N. Arkhangel’skaya. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Goldman, V. Z. (2007) *Zhenshchiny u prokhodnoi. Gendernye otnosheniya v sovetskoi industrii (1917–1937 gg.)* [Women at the Gateway. Gender Relations in Soviet Industry

(1917–1937)]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN); Fond “Prezidentskii tsentr B. N. El’tsina” [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); Boris Yeltsin Presidential Center Foundation].

Grimsted, P. (1994) “Rossiiskie arkhivy v perekhodnyi period” [“Russian Archives in the Transition Period”], *Novaya i noveishaya istoriya* [Modern and Contemporary History], 1, pp. 63–83.

Gurova, O. Yu. (2008) *Sovetskoe nizhnee bel’e: mezhdru ideologii i povsednevnost’yu* [Soviet Underwear: Between Ideology and Everyday Life]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Ivanova, A. (2018) *Magaziny “Berezka”. Paradoksy potrebleniya v pozdnem SSSR* [“Beryozka” Stores. Paradoxes of Consumption in the Late USSR]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Khan-Magomedov, S. O. (1977) “U istokov sovetskogo dizaina. Metalloobrabatyvayushchii fakul’tet VKhUTEMASa (VKhUTEINa)” [“At the Origins of Soviet Design. Metalworking Faculty of VKHUTEMAS (VKHUTEIN)”], *Tekhnicheskaya estetika* [Technical Esthetics], 3, pp. 14–19.

Khazanova, V. E. (1980) *Sovetskaya arkhitektura pervoi pyatiletki* [Soviet Architecture of the First Five-Year Plan]. Moscow: Nauka.

Khestanov, R. (2013) “Genezis kul’turnoi politiki i vozniknovenie massovoi kul’tury v SSSR (1917–1953)” [“The Genesis of Cultural Policy and the Emergence of Mass Culture in the USSR (1917–1953)”], *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power], 8, pp. 74–96.

Khlevnyuk, O. V. (1996) *Politbyuro. Mekhanizmy politicheskoi vlasti v 1930-e gody* [Politburo: Mechanisms of Political Power in the 1930s]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Khmel’nitskii, D. (2019) *Mif o sovetskom ar-deko, ili Kak nazyvat’ stalinskuyu arkhitekturu?* [The Myth of Soviet Art Deco, or What to Call Stalinist Architecture?]. Available at: <https://archi.ru/russia/85167/mif-o-sovetskom-ar-deko> (Accessed: 20 April 2025).

Kozlov, V. (2001) “Kraevedcheskie obshchestva” [“Local History Societies”], in *Rossiiskaya muzeinaya entsiklopediya. V 2 tomakh. Tom 1* [Russian Museum Encyclopedia. In 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Progress, p. 301.

Kozlova, N. (2005) *Sovetskie lyudi. Stseny iz istorii* [Soviet People. Scenes from History]. Moscow: Izdatel’sstvo “Evropa” [Publishing House “Europe”].

Latyshev, A. G. (1996) *Rassekrechennyi Lenin* [Declassified Lenin]. Moscow: Mart.

Lebina, N. B. (1999) *Povsednevnyaya zhizn’ sovetskogo goroda: normy i anomalii. 1920–1930 gody* [Everyday Life in the Soviet City: Norms and Anomalies. 1920–1930s]. St. Petersburg: Zhurnal “Neva”; Izdatel’sko-torgovyi dom “Letnii Sad” [Magazine “Neva”; Publishing and Trading House “Letniy Sad”].

Lyubbe, G. (2016) *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoyaschem* [In Step with the Times. A Shortened Stay in the Present]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki [Higher School of Economics Publishing House].

Osokina, E. A. (1998) *Za fasadom "stalinskogo izobiliya": Raspredelenie i rynek v snabzhenii naseleniya v gody industrializatsii. 1927–1941* [Behind the Facade of "Stalin's Abundance": Distribution and the Market in Supplying the Population during the Industrialization Years. 1927–1941]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN); Fond pervogo prezidenta Rossii B. N. El'tsina [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); Boris Yeltsin Presidential Center Foundation].

Oukshott, M. (2002) "Deyatel'nost' istorika" ["The Activity of a Historian"], in Oukshott, M. *Ratsionalizm v politike i drugie stat'i* [Rationalism in Politics and Other Articles]. Moscow: Ideya-Press, pp. 128–153.

Papernyi, V. (1996) *Kul'tura Dva* [Culture Two]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Sal'nikova, A. (2011) *Istoriya elochnoi igrushki, ili Kak naryazhali novogodnyuyu elku* [History of the Christmas Tree Ornament, or How the New Year's Tree Was Decorated]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Sigel'baum, L. (2011) *Mashiny dlya tovarishchei. Biografiya sovetskogo avtomobilya* [Cars for Comrades. Biography of the Soviet Automobile]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Silina, M. (2016) "Chto stalo s VSKhV" ["What Happened to VSKhV"], *Artgid* [Artguide], 25 April. Available at: <https://artguide.com/posts/1022#footnote-2> (Accessed: 20 April 2025).

Slezkin, Yu. L. (2001) "SSSR kak kommunal'naya kvartira, ili Kakim obrazom sotsialisticheskoe gosudarstvo pooshchryalo etnicheskuyu obosoblennost'" ["The USSR as a Communal Apartment, or How the Socialist State Encouraged Ethnic Separation"], in *Amerikanskaya rusistika: Vekhi istoriografii poslednikh let. Sovetskii period: Antologiya* [American Russian Studies: Milestones in Historiography of Recent Years. The Soviet Period: An Anthology]. Samara: Izdatel'stvo Samarskii universitet [Samara University Publishing House], pp. 329–374.

Zdravomyslova, E. A. and Temkina, A. A. (2003) "Gosudarstvennoe konstruirovaniye gendera v sovetskom obshchestve" ["State Construction of Gender in Soviet Society"], *Zhurnal issledovaniy sotsial'noi politiki* [Journal of Social Policy Studies], 1(3–4), pp. 299–321.

Zubkova, E. Yu. (1999) *Poslevoennoe sovetskoe obshchestvo: politika i povsednevnost'. 1945–1953* [Post-war Soviet Society: Politics and Everyday Life. 1945–1953]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) [Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN)].

Информация об авторе: Владимир Борисович Калашников — аспирант Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Vladimir B. Kalashnikov — Postgraduate student at the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 04.05.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 04.05.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 287–301.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 287–301.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-287-301

ПИСЬМА К ЖЕНЕ КАК ЖАНР (А. П. ЧЕХОВ, С. Л. ФРАНК)



Алексей Алексеевич Гапоненков

Саратовский национальный
исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия, gaпоненkova@sgu.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-2177-1835>



Игорь Сергеевич Москвичев

Саратовский национальный
исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского,
г. Саратов, Россия, moskvichev_igor@mail.ru,
<https://orcid.org/0009-0001-2417-9389>

Автор, ответственный за переписку: Алексей Алексеевич Гапоненков



Аннотация. Антон Павлович Чехов и Семен Людвигович Франк — писатель и философ — оставили после себя богатейший эпистолярный. Их многое разделяет (сфера творчества, разница в возрасте — 17 лет). Молодой Франк лишь кратко встречался с Чеховым в Ялте осенью 1901 года, опубликовал некролог «Памяти А. П. Чехова» в журнале «Освобождение» (1904, № 52, 19 июля), когда лишь начинал заниматься философией. Сближает их наличие сохранившихся собраний писем к жене. Чехов с юных лет увлекался театром, был врачом и писал небольшие рассказы, повести, пьесы; женился уже в зрелом возрасте, будучи неизлечимо больным человеком. В браке прожил 3 года. Детей у него не было. Франк с 1908 года состоял в браке, который продлился до самой его смерти в 1950 году. Таким образом, стаж его семейной жизни составил 42 года. В браке родилось четверо детей (Виктор, Алексей, Наталья, Василий). Несмотря на разницу их увлечений и событий жизни, можно выделить общую основу: христианское мировоззрение и отношение к браку. В статье исследуются жанровые особенности писем к жене на примере корреспонденций Чехова и Франка.



Ключевые слова: жанр, письма к жене, эпистолярный, А. П. Чехов и О. Л. Книппер, С. Л. Франк и Т. С. Франк, семья, брак, любовь, христианская жизнь



Благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 25-28-00974).



Ссылка для цитирования: Гапоненков А. А., Москвичев И. С. Письма к жене как жанр (А. П. Чехов, С. Л. Франк) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 287–301. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-287-301.

Memory of Culture

LETTERS TO THE WIFE AS A GENRE (A. P. CHEKHOV, S. L. FRANK)

Alexey A. Gaponenkov

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia, gaponenkova@sgu.ru,
<https://orcid.org/0000-0003-2177-1835>

Igor S. Moskvichev

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia, moskvichev_igor@mail.ru,
<https://orcid.org/0009-0001-2417-9389>

Corresponding author: Alexey A. Gaponenkov



Abstract. Anton Pavlovich Chekhov and Semyon Ludvigovich Frank, a writer and philosopher, left behind a rich epistolary collection. They are separated by many things (their creative fields, the age difference of 17 years). Young Frank only briefly met Chekhov in Yalta in the autumn of 1901, and published an obituary “In Memory of A. P. Chekhov” in the magazine “Liberation” (1904, no. 52, July 19), when he was just beginning to study philosophy. What brings them together is the presence of a preserved corpus of letters to their wives. Chekhov was fond of theater from a young age, was a doctor and wrote short stories, novellas, plays, and married in adulthood, being a terminally ill man. He lived in marriage for 3 years. He had no children. Frank was married since 1908, and the marriage lasted until his death in 1950. Thus, his family life span is 42 years. Four children were born in the marriage (Victor, Alexey, Natalya, Vasily). Despite the differences in their hobbies and life events, one can identify a common basis: a Christian worldview and attitude to marriage. The article examines the genre features of letters to his wife using the example of correspondence between Chekhov and Frank.



Keywords: genre, letters to wife, epistolary, A. P. Chekhov and O. L. Knipper, S. L. Frank and T. S. Frank, family, marriage, love, Christian life



Acknowledgments. The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (project No. 25-28-00974).



For citation: Gaponenkov, A. A., Moskvichev, I. S. (2026) "Letters to the Wife as a Genre (A. P. Chekhov, S. L. Frank)", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 287–301. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-287-301.

Впервые тема писем к жене как отдельного жанра, выросшего из «дружеского письма» с его непринужденностью, возникает в связи с изучением литературного наследия А. С. Пушкина [Левкович, 1987, с. 87]. И хотя его послания к супруге составляют небольшую часть прозаического творчества, поэт серьезно подходил к их написанию и точности выражения, не менее тщательно, чем к созданию художественных произведений: «События из жизни, бытовые факты, мелочи, жанровые сценки, анекдоты вставлены здесь в оправу стиля непринужденного домашнего разговора» [Левкович, 1988, с. 294]. Это и «своеобразный дневник» с отчетами за день, и «история души» поэта, и история «домашним образом». Сам жанр письма, необыкновенно свободный, дает адресанту возможность применить целую палитру стилистических средств, эмоциональных выражений.

Исследование эпистолярия русских писателей, критиков, ученых позволяет сформировать целостную картину мира человека, понять, чем он живет, как устроен его быт, каков его распорядок дня, в каких местах он пребывает. В корреспонденциях можно увидеть ход мысли, отношение к происходящим событиям и явлениям, признания, моменты творческой истории произведений. Чаще всего именно в письмах к жене сообщалось об интимных сторонах жизни, семейных испытаниях, поскольку автор доверял адресату и, очевидно, не предполагал, что когда-то корреспонденции будут обнародованы. Публикация писем в большинстве случаев была посмертной. Для их авторов этическая сторона вопроса была уже не актуальной, ибо мертвые сраму не имут. Для исследователей же семейный эпистолярный открывает широкие возможности его изучения и служит делу развития науки, высвечивает личность не только автора, но и адресата.

Письмо как жанр может быть использовано в качестве художественной формы («Страдания юного Вертера» И. В. Гёте, «Роман в письмах» А. С. Пушкина, «Бедные люди» Ф. М. Достоевского, «Письма к тетеньке» М. Е. Салтыкова-Щедрина, «Ванька» А. П. Чехова и др.). Больше того, Ю. И. Айхенвальд писал, что «письма Чехова похожи на его рассказы: от них трудно оторваться» [Айхенвальд, 1915, с. 5]. И внутри «почтовой прозы» просматриваются различные жанры. На примере эпистолярного наследия Чехова выделяют деловые письма, письма-беседы, письма-дневники, письма-отзывы, письма-юморески,

краткие письма-информации [Малахова, 1974, с. 314–320]. По личности адресата обозначим его письма к жене, включающие многие жанровые элементы из разных корреспонденций. Э. А. Полоцкая увидела в письмах писателя к О. Л. Книппер еще и драматизм (отдельные черты драмы), особую психологию, способность говорить в «тоне» и «духе» адресата, игру, шутки, призыв к молчанию, терпению, «эпистолярный пейзаж», диалоги о погоде, «трагическую несогласованность», особенно в последние годы жизни [Полоцкая, 2000, с. 63–98].

Авторитетно для нас мнение А. П. Кузичевой: «В эпистолярном романе Чехова и Книппер — свой сюжет, свои главные и второстепенные персонажи, лирические отступления, подтекст. Но постепенно фразы все более походили на реплики и ремарки, превращая переписку в своеобразную *пьесу жизни*. (...) Чехов писал ей о *своей* любви. Она — о любви к себе» [Кузичева, 2024, с. 740–741].

Христианское воспитание Чехова строилось благодаря его религиозному и подчас деспотичному отцу — Павлу Егоровичу. Известные изречения Чехова из писем, что у него «теперь нет религии», не ставят точку в вопросе о религиозности писателя. Его брат — Александр Павлович — свидетельствовал, что Антон ни одной пасхальной ночи не провел в постели, а его художественное наследие подтверждает, что автор был хорошо научен в вопросах веры.

Франк — еврей, православный с 1912 года, в своей семье воспитывался на основе Ветхого Завета. Обывателю может показаться, что у писателя и философа различные мировоззренческие истоки. Однако отметим, что Ветхий и Новый Заветы, на которых росли Франк и Чехов, составляют одну книгу — Библию. Главная новозаветная заповедь о любви была впервые произнесена в Ветхом Завете (Лев. 19:18), отрицание его значения осуждено как ересь маркионитов, а общецерковной формулы о соотношении Ветхого и Нового Заветов не существует. Поэтому основу, на которой формировалось мировоззрение Чехова и Франка, следует сегодня считать общей.

Идеи о том, как должна быть устроена семейная жизнь, тоже имеют много сходного в обеих частях Библии. Разной остается историческая ситуация, в которой проходили жизни Чехова и Франка, сферы творческих приложений их сил.

Переписка Чехова со своей возлюбленной и супругой, актрисой Ольгой Леонардовной Книппер, началась в середине 1898 года и продлилась шесть лет. Более 400 писем и телеграмм, обращенных к ней, составляют самую большую часть эпистолярия Чехова. Много писем он направлял еще до официального брака, поэтому они не относятся строго к исследуемому жанру. Однако для нас важен сам переход от *писем к возлюбленной* к *супружеским посланиям*, от неуверенного тона к весьма определенному и властному в силу иерархичности

семейных отношений. Сегодня вторые воспринимаются как непосредственные продолжения первого, сливаясь в единый эпистолярный комплекс. Обращения к жене более прямолинейны и насыщены большими бытовыми подробностями реальной жизни мужа вдалеке от супруги. Общими их делает жанровая память «первичного» любовно-дружеского непосредственного разговора.

Письма Семена Людвиговича к невесте Татьяне Барцевой, проживавшей в Саратове, появляются с 1906 года. К сожалению, они были утрачены в 1930-х годах. В настоящее время основная часть писем Франка к жене Татьяне Сергеевне Франк, начиная с 1923 до 1938 года, хранится в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына. В рамках настоящей статьи рассмотрим лишь несколько корреспонденций к жене и Чехова, и Франка.

На протяжении всего семейного эпистолярия проявлены любовные, нескрываемые, глубокие чувства, интонации, в которых прослеживается внимательное и доброе отношение к супруге, семейный юмор, выраженный в шуточных обращениях к жене. Это относится в равной степени и к Чехову, и к Франку.

* * *

Приведем письмо Чехова Ольге Книппер, написанное 16 июня 1899 года из Мелихово, после ее посещения усадьбы и отъезда на Кавказ:

Что же это значит? Где Вы? Вы так упорно не шлете о себе вестей, что мы совершенно теряемся в догадках и уже начинаем думать, что Вы забыли нас и вышли на Кавказе замуж. Если в самом деле Вы вышли, то за кого? Не решили ли Вы оставить сцену? Автор забыт — о, как это ужасно, как жестоко, как вероломно!

Все шлют Вам привет. Нового ничего нет. И мух даже нет. Ничего у нас нет. Даже телята не кусаются. Я хотел тогда проводить Вас на вокзал, но, к счастью, помешал дождь. Был в Петербурге, снимался в двух фотографиях. Едва не замерз там. В Ялту поеду не раньше начала июля. С Вашего позволения, крепко жму Вам руку и желаю всего хорошего.

Ваш А. Чехов

[Переписка ... , 2004, т. 1, с. 29]

Почтительный тон письма, желание узнать о том, как сложилась судьба его возлюбленной после отъезда, хорошо заметны. Имеются и опасения Чехова в том, что общение вовсе может прекратиться из-за увлечения новым человеком, возможно, женихом. Именно поэтому фраза «уже начинаем думать,

что Вы забыли нас и вышли на Кавказе замуж» сказана полушутя-полусерьезно. Чехову дорого внимание Книппер. Он рассказывает о себе, призывая ее к диалогу. Он выражает некоторую неуверенность, свойственную для первого этапа отношений. Об этом говорит окончание письма: «С Вашего позволения, крепко жму Вам руку и желаю всего хорошего».

Общеизвестно, что Чехов неплохо знал Библию, а некоторое время увлекался Книгой Екклесиаста, автором которой был царь Соломон. В другой его книге — Песнь песней — запечатлена любовь юноши и девушки, диалогу между возлюбленными уделяется значительное внимание. Библейская параллель показывает, что Чехов ценил в человеке не внешние достоинства, а внутреннее содержание. Трепетное чувство, которое мы видим и здесь, и в других письмах, адресовано именно внутреннему человеку. О внешности и ее переменчивости Чехов писал следующее: «Ты седеешь и стареешь? Это от дурного характера, оттого, что не ценишь и недостаточно любишь своего мужа» [Переписка ... , 2004, т. 2, с. 23]. Это письмо писателя Ольге Леонардовне от 29 августа 1902 года, когда они уже поженились. Не лесть, а искренность отличала взгляды Чехова по отношению к людям. Супруга здесь не была исключением. Однако искренность шла в одной упряжке с любовью — основой христианской жизни, и в частности семейной.

Тон писем меняется и дистанция между автором и адресатом сокращается по мере углубления взаимопонимания и увеличивающегося доверия в паре. Письмо от 1 марта 1901 года из Ялты, написанное менее чем за полгода до венчания, примечательно использованием уменьшительно-ласкательных (диминутивных) прозвищ и шутливых выражений:

Милая моя, не читай газет, не читай вовсе, а то ты у меня совсем зачухнешь. Впредь тебе наука: слушайся старца иеромонаха. Я ведь говорил, уверял, что в Петербурге будет неладно, — надо было слушать. Как бы ни было, ваш театр никогда больше в Питер не поедет — и слава Богу.

Я лично совсем бросаю театр, никогда больше для театра писать не буду. Для театра можно писать в Германии, в Швеции, даже в Испании, но не в России, где театральные авторы не уважают, лягают их копытами и не прощают им успеха и неуспеха. Тебя бранят теперь первый раз в жизни, оттого ты так и чувствительна, со временем же обойдется, привыкнешь. Но, воображаю, как дивно, как чудесно чувствует себя Санин! Вероятно, все рецензии таскает в карманах, высоко, высоко поднимает брови...

А тут замечательная погода, тепло, солнце, абрикосы и миндаль в цвету... На Страстной я жду тебя, моя бедная обруганная актриска, жду и жду, это имей в виду.

Я послал тебе в феврале с 20 по 28-е пять писем и три телеграммы; просил тебя телеграфировать мне, но — ни слова в ответ. От Яворской я получил телеграмму по поводу «Дяди Вани».

Напиши, до какого дня вы все будете в Питере. Напиши, актриска.

Я здоров — честное слово.

Обнимаю.

Твой иеромонах

[Переписка ... , 2004, т. 1, с. 152]

Здесь выражены переживания Чехова о Книппер, но вместе с тем по тону письма понятно, что у них близкая личная связь. Он знает, что невеста ранима, что она тяжело переносит критику, и пытается ее утешить, говоря, что со временем все обойдется и «привыкнешь». При этом чеховский юмор уместен и при обсуждении такой серьезной неудачи. Он сообщает, что очень ждет («жду и жду») «бедную поруганную актриску». В свою очередь себя он дважды именует иеромонахом — монашествующим священником. Проявление церковного юмора характерно для человека, хорошо знающего устройство церкви изнутри. Придумывание подобных прозвищ — обычное дело для учащихся духовных учебных заведений. Встречались «иеромонах», «игумен», «архимандрит» и даже «патриарх».

Чехов в начале именует себя старцем иеромонахом. Возможно, это тоже часть церковного юмора — старцами называли друг друга выпускники духовных академий. Но вероятнее все же то, что здесь Чехов обнаруживает свое главенствующее положение в паре. Это соответствует библейским представлениям об устройстве христианской семьи: «Жене глава — муж» (1 Кор. 11:3).

Использование притяжательных местоимений говорит о близости и желании поддержать свою невесту в трудную минуту. Как и в прошлом письме, Чехов сообщает о своих новостях, что свидетельствует о доверии и желании диалога с Ольгой Леонардовной. Отметим также, что в этом письме прямо сказано «обнимаю» без сомнений или разрешений.

Наконец, после венчания Чехова и Книппер в мае 1901 года (которой пришлось обратиться за разрешением в свою церковь — лютеранскую), мы видим в письмах еще более доверительное общение. Так, 3 сентября 1901 года Чехов пишет:

Олька, милая, здравствуй! Вчера я не писал тебе, потому что, во-первых, было много гостей и, во-вторых, некогда было, сидел и писал рассказ, когда уходили гости.

Спасибо тебе, моя радость, мать очень обрадовалась твоему письму; прочла и потом дала мне, чтобы я прочитал ей вслух, и долго хвалила тебя. То, что ты пишешь о своей ревности, быть может, и основательно, но ты такая умница, сердце у тебя такое хорошее, что все это, что ты пишешь о своей якобы ревности, как-то не вяжется с твоею личностью. Ты пишешь, что Маша никогда не привыкнет к тебе и проч. и проч. Какой все это вздор! Ты все преувеличиваешь, думаешь глупости, и я боюсь, что, чего доброго, ты будешь ссориться с Машей. Я тебе вот что скажу: потерпи и помолчи только один год, только один год, и потом для тебя все станет ясно. Что бы тебе ни говорили, что бы тебе ни казалось, ты молчи и молчи. Для тех, кто женился и вышел замуж, в этом непротивлении в первое время скрываются все удобства жизни. Послушайся, дуся, будь умницей!

[Переписка ... , 2004, т. 1, с. 200]

В этом письме присутствуют эмоциональные обращения, подчеркивающие трогательное отношение к супруге: «Олька», «моя радость», «ты такая умница», «дуся». При этом также обнаруживаются и христианские мотивы: утешая супругу, Чехов говорит о непротивлении. Об этом было сказано в Нагорной проповеди, когда Христос учил подставлять вторую щеку, об этом говорит апостол Павел, что должно побеждать зло добром (Рим. 12:21).

На наш взгляд, характерным является окончание данного письма:

Целую и обнимаю мою старушку. Да хранит тебя Бог. Еще немножко — и мы увидимся. Пиши, пиши, дуся, пиши! Кроме тебя, я уже никого не буду любить, ни одной женщины.

Будь здорова и весела!

Твой муж Антон

[Переписка ... , 2004, т. 1, с. 201]

Добрый и снисходительный тон этих строк свидетельствует о большой любви Чехова к супруге. О том, что других женщин для него теперь не существует, он сообщает почти словами из Библии, что двое станут одним целым («одной плотью», Мф. 19:5).

Художественный дар Чехова довлел над всем, не исключение и его семейная жизнь. Биограф Чехова подметила, что писатель, «даже на людях, оставался наедине со своими мыслями. Эту глубоко скрытую внутреннюю жизнь не приоткрывали ни его дневниковые записи, ни письма. В том числе и письма к Книппер. Они передавали лишь настроение. И, наверно, оно угадывалось не

столько в словах, сколько в умолчаниях. В том, что он упоминал, но не пояснял» [Кузичева, 2024, с. 680].

* * *

В качестве писем Франка рассмотрим фрагменты его переписки с супругой 1923 года. К этому времени Семен Людвигович и Татьяна Сергеевна состояли в браке уже 15 лет. Вот фрагмент письма от 21 августа из Прерова:

Родная моя, вчера получил 2 твоих письма — днем, на к(ото)рое ответил припиской на вчерашней открытке, и вечером, со многими вложениями. Писать нужно о многом, но утром я занимаюсь, только выбрался выкупаться и пишу тебе эти строки (...). Прежде всего, поздравляю моего дорогого и почтенного папуаса с выдержанным экзаменом; спасибо, что не посрамил старика-отца. За это ему должен быть подарок¹. Теперь, другое существенное: прошу тебя не экономить сверх меры и себя не лишать ничего существенного. Мой принцип всегда один: без лишнего прожить можно, и счастья оно не прибавит, но беспокоиться о деньгах и дрожать над ними нелепо, и все, что существенно для жизни, без колебаний расходовать.

(АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 3)

Франк проявляет заботу и о супруге, и о детях, дает советы о том, как поступать впредь, и не укоряет за неправильные поступки. Это то, что характерно для семейного разговора, без присутствия посторонних.

Мы видим, как в их семье решается денежный вопрос. Супруг позволяет Татьяне тратить столько, сколько потребует, что показывает христианское — правильное — отношение к ценностям: по-настоящему ценен человек, а деньги и прочие блага призваны к тому, чтобы обеспечивать жизнь, а не служить объектом поклонения. Одна из характерных черт частной переписки — подробное обсуждение бытовых вопросов и выработка правил относительно того, «как это принято» в семье.

Процитируем в качестве примера еще одно письмо от 21 августа (вечером) 1923 года из Прерова. Находясь за пределами России, в Германии, на отдыхе, Франк пишет:

Родная моя, сегодня утром написал тебе открытку, а сейчас вечером перед сном сажусь писать. Как ни странно, но для больших писем и здесь не нахожу

¹ Имеется в виду средний сын — Алексей Франк.

времени, и ряд писем все откладываю. Утром пишу 2 ½ часа, потом иду купаться, после обеда сплю, потом большая прогулка по лесу, прихожу утомленный, после ужина пью чай у Бердяевых и хочется перед сном почитать немножко. (...) А ты, бедная, скучаешь по вечерам? Отчего ты не запишешься в библиотеку — пусть Витюша берет для тебя тоже книгу. Я здесь перечитываю на сон грядущий Лескова — дивное чтение. Витюше я советую взять «Соборяне» Лескова и читать вслух детям, это такая чудесная вещь, и так веет родиной, и такие сочные русские типы, которые и Алешеньке понравятся.

(АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 5)

Перед нами константные признаки жанра писем к жене: обстоятельное описание распорядка дня, ласковое обращение к супруге, выражение интереса к жизни детей и подача житейских советов. Основа этого — любовь, на которой строятся отношения между двумя людьми. Отметим, что Франк неспроста подробно сообщает бытовые подробности своей жизни. Это важная часть писем позволяет установить эмоциональную связь на расстоянии. В данном случае корреспонденции помогают «оживить» чувства и вообразить жизнь близкого человека. Автор письма дает совет, как детям не потерять связь с Россией: приобщиться к семейному чтению романа Н. С. Лескова «Соборяне». Философ и сам испытывает потребность сохранить чувство родины на чужбине.

Для Франка именно в семье жизнь обретает смысл: «...как ни тесно нам, и как ни устаешь от шума большой семьи, а жить можно только вместе, только тогда жизнь имеет смысл» (21 августа 1923, Преров (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 4 об.)). То, что в своей философии Франк пишет о единстве и раздельности в социальной жизни, на уровне евангельских смыслов сводится к соединению душ любящих в одну единственную душу: «Как же ты себя чувствуешь, родная моя? Я вчера ясно почувствовал, что мы действительно одна душа, и можем спастись лишь вместе. Горячо обнимаю тебя, любимая моя, будь спокойна, вместе мы не погибнем» (29 августа 1923, Преров (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 11)). Религиозные мотивы постоянно присутствуют в обращениях Франка к жене.

В письмах последующих лет все эти характерные черты семейной переписки сохраняются. В качестве подтверждения приведем письмо Франка от 10 марта 1928 года:

Ревель, 10. III. 28. Родная моя, посылаю еще вид Риги, т(ак) к(ак) здесь не успел купить открытки. Вчера был на собрании «делового комитета» кружков — все барышни — а потом читал вторую немецк(ую) лекцию, почти экспромтом, т(ак) к(ак) не было времени особенно готовиться. Было мало народу,

и т(ак) к(ак) я критиковал социализм, то немцы остались страшно довольны, они здесь чувствуют революцию по-русски. Вечером сидел у Энгельгарда с довольно туповатыми здешними немцами. Теперь остались русские лекции, что уже пустяки. Сегодня иду с барышнями смотреть парк и променады у моря, в 5 ч. у Веревкиных, а вечером лекция. Получил письмо и корректуру, к(ото)рую уже отсылаю. Угнетает меня отсутствие прислуги, и твоя усталость. Не дожидаясь этой дуры, найми скорее кого-нибудь. Целую, обнимаю тебя и детей. Здесь я сплю хуже, т(ак) к(ак) в комнате три окна, светло.

Твой С.

(АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 1)

Франк не мог спать в помещении, куда просачивался свет, поэтому спал обычно с черной повязкой для глаз и завешивал окна на ночь.

Беспокойство о физическом состоянии супруги представляется наиболее важным, постоянным². Автор использует эмоционально резко окрашенную лексику по отношению к прислуге: «Не дожидаясь этой дуры», что подчеркивает личный и доверительный характер письма. Незадолго до этого он писал: «Ради Бога, прошу тебя, найми поденщицу, не упрямысь» (7 марта 1928, Рига (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 10 об.)).

Проявление заботы и любви к своему семейству содержится в словах «Целую, обнимаю тебя и детей», а также в подписи «Твой С.», которой заканчиваются письма к супруге разных лет. Использование сокращенной формы имени является признаком глубокого доверия и выражением эмоционального настроения в паре.

Франк напоминал жене о совместно хранимых в памяти датах. Вот фрагмент его письма от 4 июля 1928 года из Дрездена:

...завтра день нашего 20-летия, тебе наверно будет грустно, что ты совсем одна. Не горюй, родная, — как ни мало я тебе даю, но может быть тебе дает удовлетворение сознание, что я всей душой чувствую, что на мою долю выпало счастье иметь женой такого дивного по душевным свойствам человека, как ты. Это не фраза, я чувствую это всей душой. Я не только люблю тебя теперь через 20 лет, гораздо глубже, чем 20 лет тому назад, я просто религиозно преклоняюсь перед тобой. И если брак имеет мистическое значение, и там, на небе, мы будем отвечать *сообща*, то я верю, что твоя любовь и деятельная доброта перед

² Ср.: «Не горюй, как-нибудь справимся. Главное тебе быть здоровой» (27 октября 1926, Париж (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 25 об.)).

престолом Божиим искупят мою черствость и все мои грехи, и ты будешь *там* такою же спасительницей, как и здесь.

(АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 22 об.)

Это проявление религиозности Франка в отношениях «я — ты» и «мы — Ты», мистическое понимание совместной ответственности перед «престолом Божиим». Речь идет о двадцатилетии бракосочетания Семена Людвиговича и Татьяны Сергеевны в лютеранской кирхе в Саратове — 5 июля (22 июня по старому стилю) 1908 года.

Обращение к Богу в письмах Франка жене постоянны и естественны в их общении: «Поживем, увидим, и Бог нас не оставит. (...) Обнимаю тебя горячо, моя родная и единственная. Слава Богу, у нас любовь есть, а где любовь, там и Бог, и Бог нас не оставит» (12 февраля 1926, Париж (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 7 об.)). Семен Людвигович молился за свою семью, подавал о здравии за всех ее членов. Наставлял жену: «...дети начинают жить своей самостоятельной жизнью — а всякая жизнь полна риска. Навсегда под свое крылышко их не упрячешь. Тут надо раз навсегда *смириться*, помогать детям советом и чем можешь, а затем предоставить их самим себе и покровительству Божию» (1930, без точной даты (АС ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 35)).

* * *

В упомянутых письмах Чехова и Франка женам постепенно раскрываются и развиваются близкие отношения любящих, происходит их физическое, эмоциональное, духовное сближение. Это хорошо заметно на примере посланий, написанных в разные годы. Вместе с тем в письмах мы находим обсуждение бытовых вопросов, проблем, связанных с повседневной жизнью семьи, подачу советов и рассказ о семейных традициях. Заходит также речь о будущем в контексте совместной жизни.

Все это характерно для жанра писем к жене, к самому близкому человеку. На примере этих корреспонденций обнаруживается христианское отношение к браку, которое строится на понятиях семейной иерархии, заботе, поддержке и любви. Франк писал письма жене как краткие отчеты о прошедшем дне и намечаемых планах на день грядущий, в быстроте передвижений, как «кинематографические новости». У него мало фигур умолчания, много религиозных признаний.

Чехову важно передать свое настроение, его письма художественно прекрасны, «в обиходе душевных будней» [Айхенвальд, 1915, с. 5] полны игры, шуток, умолчаний, трагизма от собственной болезни.

Франк все время думает о своих детях, постоянно ведя диалог о них с Татьяной Сергеевной³. Для Чехова мать и сестра, Евгения Яковлевна и Мария Павловна, не менее значимы в его повседневной жизни, чем супруга.

Понятие «жена» в исследуемом жанре писем — доминирующее. Супруга рассматривается не как обязательное приложение к мужу «по статусу», а как объект любви, партнер по дальнейшей жизни. Когда приходит время, «оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будут двое одна плоть» (Еф. 5:31). Возможно, такое осознание супружества объясняется не только воспитанием, но и возрастом — Чехов и Франк вступили в брак, когда им было уже за 30. Это время, когда в человеке пропадает импульсивность, свойственная молодому человеку. Их письма к жене являются наглядным примером гармонично выстроенных отношений, которые помогают преодолевать семейные трудности.

Список источников

Айхенвальд Ю. Письма Чехова. М.: Космос, 1915. 36 с.

Кузичева А. Чехов. Жизнь «отдельного человека». М.: Молодая гвардия, 2024. 847 с.

Левкович Я. Л. Автобиографическая проза и письма Пушкина. Л.: Наука, 1988. 328 с.

Левкович Я. Л. Письма Пушкина к жене // Пушкин А. С. Письма к жене / изд. подг. Я. Л. Левкович. Л.: Наука, 1987. С. 87–107.

Малахова А. М. Поэтика эпистолярного жанра // В творческой лаборатории Чехова. М.: Наука, 1974. С. 310–328.

Переписка А. П. Чехова и О. Л. Книппер: в 2 т. / сост. и коммент. З. П. Удальцовой. М.: Искусство, 2004.

Полоцкая Э. А. О поэтике Чехова. М.: Наследие, 2000. 238 с.

Архивы

АС ДРЗ — Архивное собрание Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына.

References

Aikhenval'd, Yu. (1915) *Pis'ma Chekhova* [*Chekhov's Letters*]. Moscow: Kosmos.

Kuzicheva, A. (2024) *Chekhov. Zhizn' "otdel'nogo cheloveka"* [*Chekhov. The Life of a "Separate Man"*]. Moscow: Molodaya gvardiya [Young Guard].

³ Ср.: «Невыразимо прекрасны письма к детям и о детях, которых так любил Чехов-человек и Чехов-писатель» [Айхенвальд, 1915, с. 16].

Levkovich, Ya. L. (1987) “Pis'ma Pushkina k zhene” [“Pushkin's Letters to His Wife”], in Pushkin, A. S. *Pis'ma k zhene [Letters to Wife]*. Publication prepared by Ya. L. Levkovich. Leningrad: Nauka Publ., pp. 87–107.

Levkovich, Ya. L. (1988) *Avtobiograficheskaya proza i pis'ma Pushkina [Pushkin's Autobiographical Prose and Letters]*. Leningrad: Nauka Publ.

Malakhova, A. M. (1974) “Poetika epistolyarnogo zhanra” [“Poetics of the Epistolary Genre”], in *V tvorcheskoi laboratorii Chekhova [In Chekhov's Creative Laboratory]*. Moscow: Nauka Publ., pp. 310–328.

Polotskaya, E. A. (2000) *O poetike Chekhova [On Chekhov's Poetics]*. Moscow: Nasledie.

Udal'tsova Z. P. (ed.) (2004) *Perepiska A. P. Chekhova i O. L. Knipper: v 2 tomakh [Correspondence between A. P. Chekhov and O. L. Knipper: in 2 vols]* (2 vols). Moscow: Iskusstvo Publ.

Информация об авторах:

Алексей Алексеевич Гапоненков — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского». Адрес: Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83.

Игорь Сергеевич Москвичев — аспирант кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского». Адрес: Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83.

Information about the authors:

Alexey A. Gaponenkov — DSc in Philology, Professor of the Department of Russian and Foreign Literature at the Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky. Address: 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation.

Igor S. Moskvichev — Postgraduate Student at the Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevsky. Address: 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 20.08.2025;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 20.08.2025;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 302–307.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 302–307.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-302-307

НОВЫЙ ДОКУМЕНТ К РАННЕЙ БИОГРАФИИ Г. В. ФЛОРОВСКОГО (1916–1919)



Модест Алексеевич Колеров

Государственный архив Российской Федерации,
Москва, Россия, kolerovm@gmail.com



Аннотация. Осуществлена публикация документа, хранящегося в Государственном архиве Одесской области, проясняющего детали ранней биографии Г. В. Флоровского, которую предваряет предисловие М. А. Колерова.



Ключевые слова: Г. В. Флоровский, приват-доцент, Императорский Новороссийский университет



Ссылка для цитирования: Колеров М. А. Новый документ к ранней биографии Г. В. Флоровского (1916–1919) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 302–307.

wdoi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-302-307.

© Колеров М. А., 2026

Archival Materials. Unpublished Papers

THE NEW DOCUMENT FOR THE EARLY BIOGRAPHY
OF G. V. FLOROVSKY (1916–1919)

Modest A. Kolerov

The State archive of the Russian Federation,
Moscow, Russia, kolerovm@gmail.com



Abstract. A document stored in the State Archives of the Odessa Region has been published, clarifying details of the early biography of G. V. Florovsky, which is preceded by a preface by M. A. Kolerov.



Keywords: G. V. Florovsky, Associate Professor, Imperial Novorossiysk University



For citation: Kolerov, M. A. (2026) “The New Document for the Early Biography of G. V. Florovsky (1916–1919)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 302–307. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-302-307.

Предисловие публикатора

Крупный русский мыслитель и историк русской мысли Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) вернулся в Россию массовым репринтным переизданием его книги «Пути русского богословия» (1937) в Вильнюсе в 1991 году: долгое время именно оно заполняло книжные прилавки и полки. Как герой исследования, Г. В. Флоровский вернулся в Россию русским переводом английского сборника его ученика Эндрю Блейна «Георгий Флоровский — священнослужитель, богослов, философ» (М., 1995). Затем уже последовала серия изданий его избранных трудов, одновременно с которыми наука в России обратила специальное внимание на архивную сторону его творчества¹, не ограничиваясь

¹ Укажу здесь лишь на те научные публикации в России, к которым имею личное отношение как редактор, издатель и автор: Колеров М. Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: [Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)] // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 245–257; Евтухова Е. С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938) // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001/2002 г. М.: Три квадрата, 2002. С. 175–223. (Первая публикация: Evtuhov C. The Correspondence of Bulgakov and Florovsky: Chronicle of a Friendship // Wiener Slawistischer Almanach. 1996. Bd. 38. P. 37–49.); Половинкин С. «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли [6].

дидактическими и догматическими изложениями. Особое место Г. В. Флоровский занял в штудиях по ранней истории евразийства, сразу принявших подчеркнуто архивный характер благодаря огромной коллекции П. Н. Савицкого в собрании Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ).

Энциклопедически известно, что в 1916 году Флоровский окончил Новороссийский университет в Одессе, а в 1920 году был утвержден в звании его приват-доцента, но тогда же эмигрировал. А в 1923 году, уже в эмиграции, защитил магистерскую диссертацию «Историческая философия Герцена». Получается, что он стал приват-доцентом при уникальных обстоятельствах, нарушающих правило: не будучи автором магистерской диссертации или, как минимум, не сдав магистерский экзамен: в Советской России звание приват-доцента было упразднено еще в 1918 году, но это не распространялось на Одессу, ибо окончательно большевики завоевали ее лишь 7 февраля 1920 года, когда Флоровского в Одессе уже не было. Исследователи Флоровского сообщают, что он эмигрировал из Одессы и России уже в январе 1920 года. Биографы П. М. Бицилли как экстра-ординарного профессора Новороссийского университета и учителя студента Флоровского сообщают о Флоровском и Бицилли: «Оба они уехали из Одессы — в конце января 1920 года...» [Галчева, Голубович, 2015, с. 159]. Но ничего здесь не говорят о приват-доцентуре. Активный и, видимо, главный ныне исследователь Флоровского П. Л. Гаврилюк сообщает: «Родители Флоровского приняли решение выехать из России в январе 1920 года...» [Гаврилюк, 2017, с. 92]² (благодаря процитированным выше болгарским исследовательницам

Ежегодник за 2003 год. М.: Модест Колеров, 2004. С. 19–51; *Соболев А.* Радикальный историзм отца Георгия Флоровского // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М.: Модест Колеров, 2004. С. 69–77; *Янцен В.* Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004/2005 г. М.: Модест Колеров, 2007. С. 475–489; *Тиханов Г.* Густав Шпет в зеркале Георгия Флоровского (1922–1959) // Исследования по истории русской мысли [8]. Ежегодник за 2006/2007 г. М.: Модест Колеров, 2009. С. 141–150; *Янцен В.* Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926–1932, 1948–1973) как источник по истории русской мысли // Исследования по истории русской мысли [9]; Ежегодник за 2008/2009 г. М.: REGNUM, 2012. С. 465–491; *Янцен В.* Н. О. Лосский и «Пути русского богословия» прот. Г. Флоровского: по следам утраченной рецензии // Исследования по истории русской мысли [13]; Ежегодник за 2016/2017 г. М.: Модест Колеров, 2017. С. 786–800. А также: *Янцен Владимир.* Новое о книге Г. В. Флоровского о Герцене: Г. В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925) // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XII. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 306–327. Из иных трудов см.: *Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФРАН, 2010. 199 с.

² Оригинал: *Gavrilyuk P. L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford, 2013. (Русскую рецензию на книгу см.: *Черняев А. В.* Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна // История философии. 2016. Т. 21, № 1. С. 168–175.) См. также другие труды этого автора по теме: *Гаврилюк Павел.* Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013.

мы знаем, что Флоровский эмигрировал именно с его родителями и сестрой), но тоже ничего не говорит о приват-доцентуре. Публикуемый здесь документ прямо опровергает энциклопедическую банальность и сообщает, что приват-доцентом Флоровский стал еще осенью 1919 года.

За полгода до начала Специальной военной операции (СВО) мой уважаемый, верный общерусскому делу киевский товарищ, историк и журналист Андрей Александрович Ганжа (1958–2021) скопировал специально для меня публикуемый ниже этот важный для истории русской мысли документ в Одессе. Посвящаю эту публикацию его памяти.

* * *

Новор(оссийский) Универ(ситет).

Дело о службе Флоровского Георгия Васильевича [1916–1919]*.

Формулярный список о службе оставленного при ИМПЕРАТОРСКОМ Новороссийском Университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии Георгия Васильевича Флоровского**.

Чин, имя, отчество, фамилия, должность, лета от роду, вероисповедание, знаки отличия и получаемое содержание.	Из какого звания происходит.	Где получил воспитание и окончил ли полный курс наук в учебном заведении; когда поступил в службу; какими чинами, в каких должностях и где проходил оную; не было ли каких особых по службе действий или отличий; не был ли особенно чем-либо награжден, кроме чинов?
Не имеющий чина Георгий Васильевич Флоровский, оставленный при ИМПЕРАТОРСКОМ Новороссийском Университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии.	Сын протоиерея.	Окончил в 1916 году полный курс наук в ИМПЕРАТОРСКОМ Новороссийском Университете по Историко-филологическому факультету с дипломом первой степени.

Вып. 1 (50). С. 63–81; Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: письма 1947–1955 годов / сост., пред. П. Гаврилюк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 448 с.

Родился 28 августа 1893 г. Вероисповедания православного. Знаков отличия не имеет. Получает стипендию.		Постановлением Историко-филологического факультета ИМПЕРАТОРСКОГО Новороссийского Университета от 29 сентября 1916 г., утвержденным г. Попечителем Одесского Учебного Округа 6 октября 1916 г. за №36421/3469, оставлен при названном университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре философии на два года. Предложением г. Попечителя Одесского Учебного Округа от 25 октября 1916 г. за №39117/3706 назначена стипендия размером 600 р. из находящихся в распоряжении Правления ИМПЕРАТОРСКОГО Новороссийского Университета сумм, сроком на два года, считая с 29 сентября 1916.
		<i>Постановлением историко-филологического факультета срок оставления при университете продлен на один год с 29 сент(ября) 1917 г. до 29 сент(ября) 1918 г.***</i>
		Постановлением Ист(орико)-фил(ологического) ф(акульте)та Новор(оссийского) ун(иверсите)та состоявш(имся) 26 окт(ября) 1919 г., избран приват-доцентом по кафедре философии. 1919 г. 26 октября.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Начальный штамп архивного хранения: Одеський Обласний історичний Архів. В'язка №16. Справа №1716. Ныне Государственный архив Одесской области / Державний архів Одеської області [Украины]. Ф. 45. Оп. 4. Д. 1716. Рукописные вставки на печатном шаблоне.

** Далее приводятся только заполненные графы анкеты.

*** Эта, редакторски выделенная курсивом, рукописная запись, по мнению, публикатора, внесена рукой самого Г. В. Флоровского, о почерке которого он может судить по опыту названной выше архивной публикации рукописи фрагмента его диссертации.

Список источников

Гаврилюк Павел. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс / авторизованный пер. с англ. Алексея Панича. Киев: Дух і літера, 2017. 536 с.

Галчева Т. Н., Голубович И. В. «Понемногу приспособляюсь к “независящим обстоятельствам”». П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции. София: Солнце, 2015. 318 с.

References

Gavrilyuk, Pavel (2017) *Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans* [George Florovsky and the Religious-Philosophical Renaissance]. Authorized translation from the English by Alexei Panich. Kiev: Dukh i litera [Spirit and Letter].

Galcheva, T. N. and Golubovich, I. V. (2015) “*Ponemnogu prisposoblyayus’ k ‘nezavisyashchim obstoyatel’stvam’*”. P. M. Bitsilli i sem’ya Florovskikh v pervye gody emigratsii [“Little by little, I’m adapting to ‘circumstances beyond my control’.” P. M. Bitsilli and the Florovsky Family in the First Years of Emigration]. Sofiya: Solntse.

Информация об авторе: Модест Алексеевич Колеров — кандидат исторических наук, начальник отдела изучения и публикации документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Большая Пироговская, д. 17, стр. 2.

Information about the author: Modest A. Kolerov — PhD in History, Head of the Department for the study and Publication of Documents of the State archive of the Russian Federation. Address: 2 17 Bolshaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.02.2026;
одобрена после рецензирования 01.09.2025;
принята к публикации 10.09.2025.

The article was submitted 03.02.2026;
approved after reviewing 01.09.2025;
accepted for publication 10.09.2025.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 308–317.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 308–317.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-308-317

КЛЮЧ К ДВИЖЕНИЮ МЫСЛИ

Рецензия на книгу: Баршт К. А. Графический код Достоевского.
Рисунки писателя. М.; СПб.: Наука, 2025. 660 с.

София Эдуардовна Ксенофонтова

Национальный исследовательский

университет «Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, seksenofontova@edu.hse.ru



Благодарности. Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Ксенофонтова С. Э. Ключ к движению мысли // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 308–317. doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-308-317.

Academic Life. Reviews

THE KEY TO THE MOVEMENT OF THOUGHT

Review of the book: *Barsht K. A. Graphic Code of Dostoevsky. Drawings of the Writer.* Moscow; St. Petersburg: Nauka, 2025. 660 p.

Sofia E. Ksenofontova

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, seksenofontova@edu.hse.ru



Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Ksenofontova, S. E. (2026) “The Key to the Movement of Thought”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 9(1), pp. 308–317. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2026-9-1-308-317.

О значении наследия Ф. М. Достоевского сказано немало. В. В. Розанов писал: «Достоевский есть самый истинный, самый внутренний писатель, так что его читая — как будто не другого кого-то читаешь, а слушаешь свою душу, только глубже, чем обычно, чем всегда» [Розанов, 1911]. Здесь, на наш взгляд, уместно вспомнить строки О. Уайльда (кстати, высоко ценившего творчество Достоевского), в которых говорится о стремлении искусства раскрыть людям себя и скрыть художника [Уайльд, 2000, с. 23].

Достоевский действительно «раскрывает людям себя». В ходе поиска «лица идеи» он обращается к нравственно-онтологическим «низу» и «верху», изображая движение от начал Зла к идеалам Истины и Добра, иными словами, стремление к духовному перерождению; «смердяковское» и «лужинское» у него побеждается идеями Сони Мармеладовой, Алеши Карамазова, князя Мышкина [Баршт, 2025, с. 407]¹. И если вновь обратиться к Уайльду, можно сказать, что писатель, как истинный художник, из Порока и Добродетели — материала — создает прекрасное.

Итак, Достоевский — художник. Кроме богатого литературного наследия он оставил не менее значимые графические работы — ключи к собственному движению мысли.

Книга К. А. Баршта «Графический код Достоевского», автора многих фундаментальных работ о творчестве Ф. М. Достоевского и А. П. Платонова, стала наиболее полным трудом, посвященным идеографии писателя. Несмотря на неоспоримую важность разрабатываемой исследователем темы, ранее ей, к сожалению, не уделялось должного внимания. Однако мы не будем останавливаться на этом вопросе, поскольку Баршт представил его детальное освещение. Заметим лишь, что хотя, как уже было сказано, учеными почти не рассматривалась графика писателя, история ее изучения все же насчитывает немалое количество времени ввиду того, что самые первые попытки описания рисунков Достоевского предпринимались еще в 1920–1930-х годах.

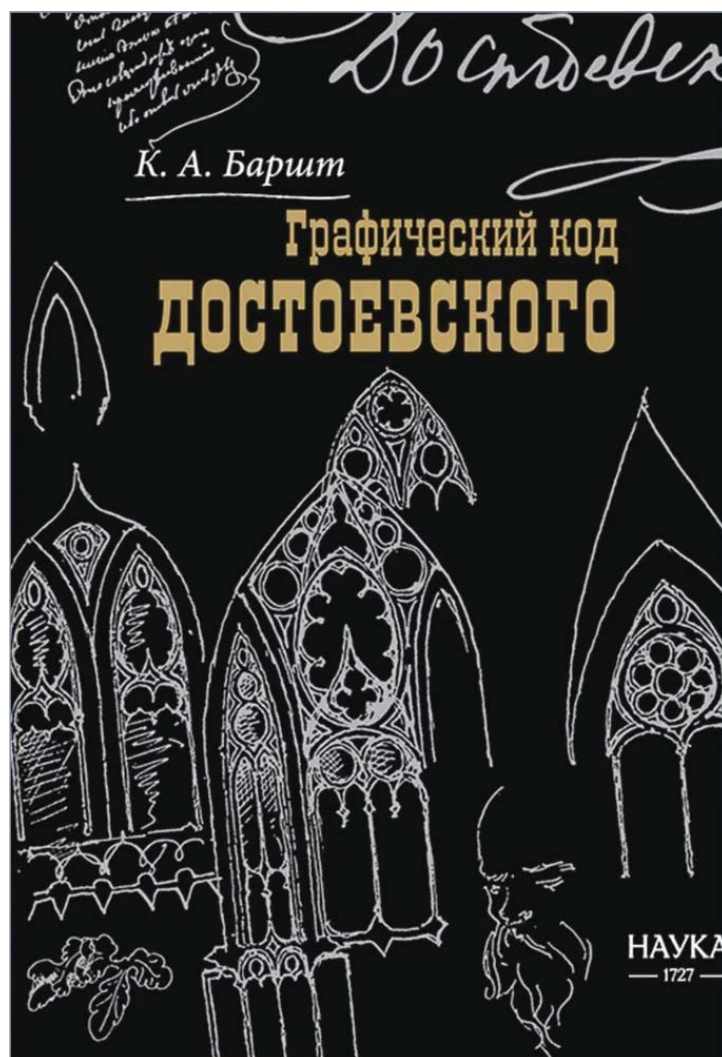
¹ Далее все ссылки на эту книгу даются в круглых скобках.

Работа Баршта состоит из трех основных частей: «Знакомые лица», «Формирование «лица-идеи»» и «Идеографическое письмо Достоевского».

Первая посвящена анализу и интерпретации рисунков, на которых изображены «нелитературные» герои — исторические фигуры, писатели, а также родные и знакомые Достоевского. Эти личности, безусловно, интересны в контексте биографии писателя. Изображение В. Г. Белинского на полях автографа заключительных глав «Подростка» 1875 года связано с размышлениями об успешном литературном дебюте — романе «Бедные люди», — на который литературный критик представил положительные рецензии, а пять портретов И. С. Тургенева — итог взаимоотношений двух писателей, длительная история которых воссоздается Барштом, прослеживающим ее от знакомства авторов в салоне А. Я. Панаевых и до резкого охлаждения в конце лета 1865 года, после ответа Тургенева на просьбу Достоевского о денежной помощи.

Однако портреты «знакомых лиц» важны не только как свидетельства жизненных перипетий писателя. Исследователь показывает, как те или иные изображения когда-то живших людей или современников автора становятся плодами размышлений Достоевского, которые впоследствии находят воплощение в художественных произведениях писателя. Уже упомянутый портрет Белинского соотносится с фрагментом из романа «Подросток», где Аркадий решает передать свои записки Николаю Семеновичу, человеку, выбранному «тщательно» и «критически» (с. 32).

В конце главы Баршт подводит небольшой итог проделанной работе и пишет о портрете как о жанре живописи, занимающем у Достоевского одно из



ключевых мест в процессе формирования характеров героев. Яркой иллюстрацией к тезису становится комментарий к автопортрету писателя, сделанному под влиянием работы В. Г. Перова, сумевшего уловить на своей знаменитой картине «минуту творчества Достоевского» (цит. по: с. 104).

Портрет для автора превращается в ту самую отправную точку, с которой начинается построение личности персонажа. Истоки подобного отношения к рассматриваемому жанру живописи ученый видит в принципе работы писателя, выведившего из окружающей действительности обобщенный образ — «лицо идеи», — о котором идет речь во второй главе книги.

В ней исследователь восстанавливает этапы работы Достоевского по конструированию сюжета произведений и пишет преимущественно о подготовительном периоде, поскольку именно во время него писателем создавалось наибольшее количество рисунков: «...перед практической работой над повествованием, Достоевскому было важно (...) в буквальном смысле “увидеть” его [героя] в виде отдельной, самостоятельной и дееспособной сущности» (с. 120). В таком подходе Баршт усматривает и ориентацию на восприятие героя как позиции, экзистенциально независимой от своего создателя и полностью автономной (с. 120). Эти выводы проливают свет на некоторые причины обращения Достоевского к графике в ходе формирования задумки того или иного произведения и объясняют, почему в черновиках автора особое место занимает портрет. Последнее отчетливо видно, например, в подготовительных материалах к роману «Идиот», где ученый отмечает физиогномический метод трактовки лица писателем.

Параллельно с анализом портретных рисунков у Достоевского Баршт рассматривает и каллиграфию, подтверждая общую логику формирования писателем «лица-идеи». Например, каллиграфическую пропись «Rachel», «Paris», «Великий» ученый связывает с мыслью о персонаже «Бесов» Кармазинове, за которым видится в качестве основного прототипа И. С. Тургенев, известный своими театральными пристрастиями (с. 279–280). Этим автор углубляет понимание роли каллиграфии в творчестве писателя, показывая искусство письма как некую «опору», запечатлевающую ключевые идеи будущих произведений Достоевского.

Отдельно нужно сказать про анализ Барштом стиля портретной графики Достоевского. Исследователь представляет сжатые и точные описания изображений, особое внимание уделяя штриховке, прорисовке деталей, степени обобщенности портрета и выражению лиц героев, встраивая рисунки в идейно-смысловое содержание текстов писателя. В частности, густая штриховка портрета чиновника из рассказа «Крокодил» рассматривается не просто как

формальный прием, поскольку напрямую связывается с сатирическим смыслом произведения. Она придает изображенному лицу цвет коренного жителя Африки, что Баршт интерпретирует как следствие размышлений писателя о расистских интенциях журнала «Русское слово» (с. 115–116).

Во второй главе книги помимо портретов и каллиграфии Баршт обращается и к другим двум главным иконографическим мотивам, выделенным им еще во введении: дубовые листья, объединенные общим узлом стебля, и архитектурные наброски («готика»). Как и при анализе портретных рисунков, Баршт вписывает графические изображения в контекст эпохи, биографии писателя и внутренней логики его творческого процесса. Так, «группы» страниц с дубовыми листьями поочередно соотносятся с конкретным содержанием чернового текста, что позволяет ученому выявить закономерность: графемы «появляются (...) на страницах, связанных с описанием моральных терзаний Раскольникова» (с. 152–153), выбирающего между обыденной жизнью и жизнью имеющего право. Затем ученый реконструирует комплекс значений, которые мог иметь образ дубового листа в сознании русского дворянина 1860-х годов, обращая особое внимание на геральдику и символику государственной службы второй половины XIX века. Баршт приходит к выводу, что «крестоцветья» из дубовых листьев выполняют функцию, отличную от «портретной галереи»: они «не предшествуют письменному слову, но завершают его, находясь в грамматической позиции точки или восклицательного знака» (с. 178). Это заключение — одно из «подготовлений» к характеристике рисунков Достоевского как уникальным образом построенного языка, которое будет представлено в третьей главе книги.

Необходимо сказать, что уже в «Формировании “лица-идеи”» Баршт описывает графику как особую языковую систему, каждый элемент которой работает на конструирование общего смысла того или иного произведения писателя. Например, рядом с комментариями к портретам располагается анализ каллиграфии, в совокупности всесторонне объясняющие логику творческого процесса Достоевского. Дубовые листья стоят несколько особняком ввиду их специального «назначения». «Готике» же уделяется не такое большое внимание, поскольку она присутствует преимущественно в подготовительных материалах к «Бесам» и «Братьям Карамазовым» (им посвящены отдельные разделы). Но это лишь затем, чтобы вернуться к ней в третьей главе и описать ее как систему, обладающую внутренней стройностью.

Последовательно анализируя черновики к каждому конкретному произведению писателя («Крокодил», «Преступление и наказание», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы»), написанному в период 1850–1870-х годов, Баршт представляет общую картину развития графики Достоевского. Ученый выяв-

ляет внешние изменения (схематизацию, повышение эмблематики графического изображения), объясняя визуальную метафору — переход от детального физиогномического портрета к условному «иероглифу» или «индексу» — как прямое следствие возросшего литературного мастерства писателя, позволяющего ему проделывать работы по созданию «лица-идеи» умозрительно. Таким образом, исследователь рассматривает графику как свидетельство движения мысли Достоевского, дающее возможность реконструировать ранее скрытые приемы работы писателя.

В главе «Идеографическое письмо Достоевского» Баршт выходит на уровень обобщений. Ученый показывает, как каждый из элементов письма автора несет особую семантическую нагрузку: ей обладает не только отдельно взятый портрет, каллиграфическая запись или же текст плана произведения, но и расположение на страницах черновиков подготовительного материала и рисунков. Так, понятия «верх» и «низ» буквально совпадают с верхней и нижней частями листа, обозначая собой два идеологических полюса «земли» и «неба», «добра» и «зла», а идея «верха» присуща не только всем видам графики писателя, но и его идейно-философским концепциям (с. 406–407).

Баршт возводит подготовительные материалы в степень семиотической системы — даже само зарождение текста, начинающееся именно с лица-идеи, неслучайно. Он пишет о вторичности литературного портрета по отношению к живописному, тем самым обосновывая, почему текстовому воплощению сюжетов Достоевского предшествовала портретная графика. Еще одно объяснение этому вопросу кроется в особенностях словесно-графических композиций писателя, которые не «эквивалентны» художественному слову, но являются его заместителями (с. 394). Так центрообразующей идеей всей семиотической системы, по мнению исследователя, нужно считать творческое кредо самого писателя, разделившего свой творческий процесс на «работу поэта» и «работу художника». «Вначале писателю было необходимо выработать оригинальную художественную идею и лишь затем перевести ее на поэтический язык, придав ей словесное обличие» (с. 394), — утверждает Баршт.

«Физические» материалы также служат созданию смыслов (выше мы уже говорили о соотношенности верхней и нижней частей листа с понятиями «верх» и «низ»): записные книжки в большинстве своем одного и того же размера, качественная бумага, чернила и перья. Этот подбор был систематическим и помогал выработать писателю определенные черты стиля письма и рисунка (с. 403). Рассматривая черновые записи в качестве артефакта, ученый смог определить характерные последовательности заполнения страниц, что имеет существенное текстологическое значение.

Таким образом, языковые системы (портреты, «готические» рисунки, каллиграфия, а также синтаксические значки и вербальные записи) образуют идеографический код Достоевского, к созданию которого причастны и «физические» материалы.

Ранее мы уже писали об уровне обобщения. В подглавках «Каллиграфическое письмо Достоевского» и «Портрет в графике и в слове» исследователь не останавливается на одном конкретном произведении, но сосредотачивается на нескольких тезисах, подкрепленных многочисленными примерами, представляя детальную картину той или иной составляющей идеографического письма писателя.

«История» каллиграфии черновых записей дополняется сведениями прежде всего о важном для XIX века представлении почерка как свидетельства о свойствах душевной жизни его обладателя («индикатора» нравственных качеств) и о большом арсенале различных почерков, наследии писателя как выпускника Главного инженерного училища (знаком подавления индивидуальности в угоду безликой «казенной» норме), что освещает вопрос символического восприятия Достоевским каллиграфии.

Кроме того, развитие получает тема особого отношения Достоевского к портрету, дополняющаяся многочисленными примерами из художественных произведений, где изучение лиц героев — неотъемлемая часть сюжетов, а один из признаков, по которым можно определить, будет ли герой выступать как идеолог, — это «проработанный» портрет, предвещающий его речь (с. 412–418).

Далеко не последнюю роль в работе Баршта играет подглавка, посвященная готическому иероглифу в идеографическом письме писателя. В ней прослеживается генезис восприятия готики Достоевским как эстетического и философского идеала, связанного с идеей собора как живого, растущего организма, устремленного ввысь, а значит, символически связанного с Божественным промыслом. В подглавке формулируются предпосылки к подобному отношению: влияние обучения в инженерном училище и впечатления от романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери», сформировавшего представление писателя о глубоком родстве готической архитектуры и литературы как способов выражения «центральной идеи европейской цивилизации» — восстановления попорченного человеческого достоинства.

Таким образом, готика связывается с «вековыми вопросами» о смысле жизни и тайне человека, что объясняет возникновение «архитектурных» рисунков в моменты напряженной работы над произведением.

Баршт приходит к выводу, что готика повлияла на архитектуру романов Достоевского, которые, во-первых, строятся на множественности равноправ-

ных смысловых «центров» и точек зрения; во-вторых, отражают «стрельчатость» как принцип, воплощающий динамику и духовное движение — важные элементы сюжетов произведений; в-третьих, демонстрируют подход Достоевского к созданию романов как к работе архитектора, создающего детальный «план» и осуществляющего «хронологическую постройку».

Приведенные наблюдения о готическом иероглифе писателя весьма значимы для понимания поэтики Достоевского и способствуют осмыслению готического иероглифа как особой языковой системы, которая, как уже было сказано, является частью идеографического кода Достоевского.

В последней подглавке «Нарративный экфрасис Достоевского» Баршт продолжает рассмотрение черновиков писателя как сложной идеографической системы, видя в них особый «язык-посредник», функционирующий по собственным грамматическим правилам и занимающий положение посредника между «внутренним» и «внешним» языком мышления автора.

Ключевым становится утверждение о том, что подготовительная работа Достоевского в черновиках — акт интенсивной автокоммуникации. Автор проводит параллель между «эгоцентрической речью» ребенка (термин Л. С. Выготского) — свернутой, эллиптической, полной идиоматичных «иероглифов» — и тем, как Достоевский фиксирует зарождающиеся мысли.

Такое соотнесение позволяет Баршту увидеть в «косноязычии» и сбивчивости речи его героев-философов (Девушкина, Мышкина, Кириллова) не «недостаток», а следствие колоссального напряжения мысли, пытающейся прорваться через ограничения обыденного языка. Ученый заключает: идеографический поиск в черновиках — это попытка найти для мысли адекватную, «незамутненную» форму, откуда рождается установка на «наивного рассказчика», чуждающегося позиции спокойного писательского всеведения (по Д. С. Лихачеву). Иными словами, писатель сознательно обращается к «комплексному мышлению», чтобы взглянуть на мир незамутненным взглядом, свободным от штампов.

Важным для подглавки становится понятие «семиосферы», актуализирующее диалектику «кругозора» и «окружения», которые рассматриваются на двух «уровнях». Первый — характеристика приведенных понятий с точки зрения внутреннего целостно-насыщенного мира автора/персонажа и его «личное видение» внешнего, описываемого мира, нарративной реальности. Второй — соотнесение «кругозора» и «окружения» со значением символа. Так, «кругозор» в идеографии соответствует целостному, неразложимому иконическому знаку-впечатлению, символу или иероглифу, тяготеющему к мифу и вечности (например, каллиграфически выписанное имя Нерон как сгусток историко-

философской идеи). «Окружение» же — движению от символа — к эмблеме — и далее, к слову.

На основе этих наблюдений автором делается еще одно важное замечание о поэтике Достоевского: «генератором» сюжетной событийности в его произведениях становится драматическое несовпадение «кругозора» героя и его «окружения». Задача писателя — найти нарративную форму (точку зрения «другого»), которая позволила бы это несовпадение артикулировать и онтологически оправдать.

Ценность работы Баршта — в последовательном и обоснованном раскрытии черновиков Достоевского как самостоятельного художественного феномена и ключа к движению мысли писателя. С помощью анализа рисунков Достоевского утверждается мысль о том, что графика была для автора не второстепенным увлечением, а неотъемлемой частью творческого процесса, особым языком мышления. Баршт показывает, что визуальные образы служили писателю инструментом для формирования «лица идеи» — ключевого концепта, предварявшего словесное воплощение персонажей и сюжетов. Рисунки выступали как семиотическая система, в которой расположение на листе, стиль и выбор мотивов (например, готики, дубовых листьев) несли глубокую философско-символическую нагрузку.

Таким образом, графическое наследие Достоевского предстает как уникальный идеографический код, позволяющий проникнуть в «лабораторию» писателя и лучше понять истоки его поэтики. Работа Баршта доказывает, что литературный гений Достоевского был неразрывно связан с визуальным мышлением, а синтез слова и изображения лежал в основе его творческого метода, направленного на раскрытие тайны человека.

Список источников

Баршт К. А. Графический код Достоевского: рисунки писателя. М.; СПб.: Наука, 2025. 660 с.

Розанов В. В. Чем нам дорог Достоевский? // Новое время. 1911. № 12715. 6 августа.

Уайльд О. Собрание сочинений: в 3 т. / пер. с англ.; сост. А. Дорошевич. М.: Терра, 2000. Т. 1. 509 с.

References

Barsht, K. A. (2025) *Graficheskii kod Dostoevskogo: risunki pisatelya* [Graphic Code of Dostoevsky. Drawings of the Writer]. Moscow, St. Petersburg: Nauka Publ.

Rozanov, V. V. (1911) “Chem nam dorog Dostoevskii?” [“Why Dostoevsky Is Dear to Us?”], *Novoe vremya*, 12715, 6 August.

Wilde, O. (2000) *Sobranie sochinenii: v 3 tomakh. Tom 1* [Collected Works: in 3 vols. Vol. 1]. Translated from the English, compiled by A. Doroshevich. Moscow: Terra.

Информация об авторе: София Эдуардовна Ксенофонтова — студентка 2 курса образовательной программы бакалавриата «Филология» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Information about the author: Sofia E. Ksenofontova — 2nd year student of the Bachelor’s degree program “Philology” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitckaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.01.2026;
одобрена после рецензирования 01.03.2026;
принята к публикации 10.03.2026.

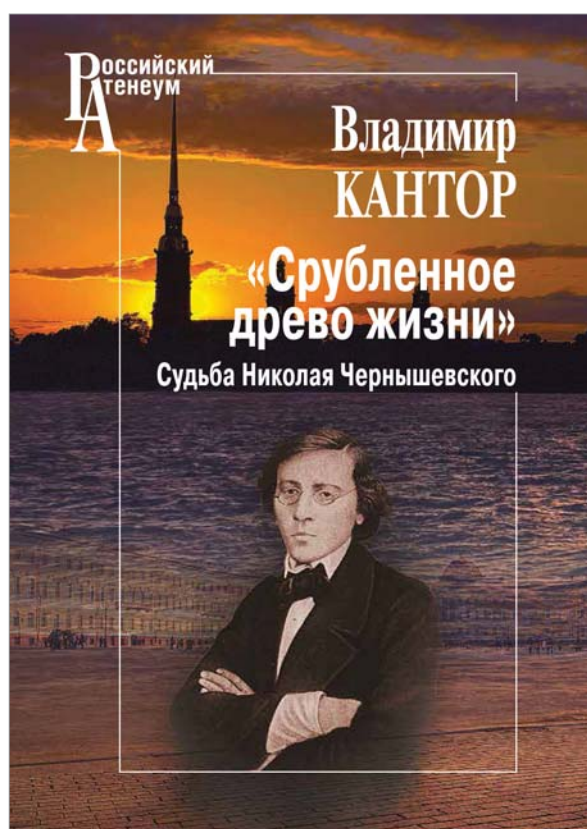
The article was submitted 10.01.2026;
approved after reviewing 01.03.2026;
accepted for publication 10.03.2026.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2026. Т. 9, № 1. С. 318–319.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2026. Vol. 9, no. 1. P. 318–319.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2025–2026 годах

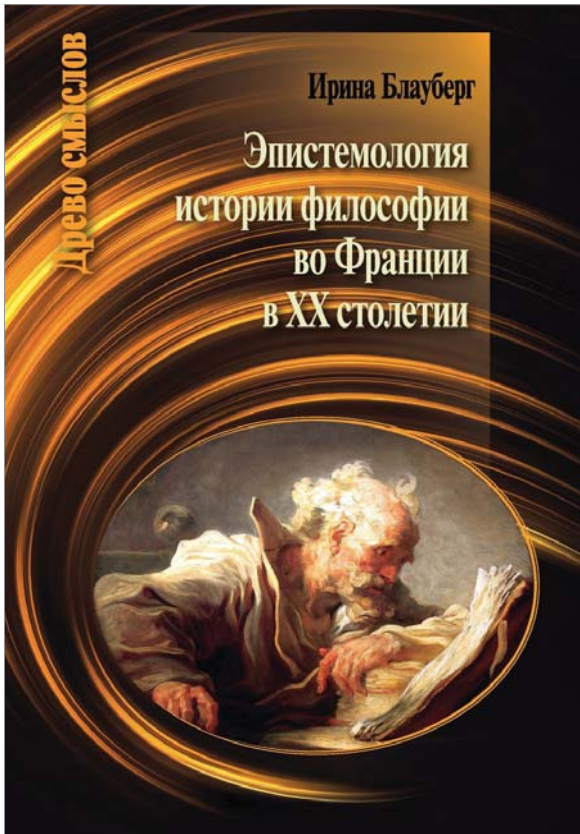


Кантор В. К. «Срубленное дерево жизни» Судьба Николая Чернышевского. 2-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2026. — 528 с. (Серия «Российский Атенеум»).

ISBN 978-5-98712-968-5

В книге предпринята попытка демифологизации одного из крупнейших мыслителей России, пожалуй, с самой трагической судьбой. Власть подарила ему 20 лет Сибири вдали не только от книг и литературной жизни, но вдали от просто развитых людей. Из реформатора и постепеновца, блистательного мыслителя, вернувшего России идеи христианства, в обличье современного ему позитивизма, что мало кем было увидено, литератора, вызвавшего к жизни в Рос-

сии идеологический роман, по мысли Бахтина, человека, ни разу не унизившегося до просьб о помиловании, с невероятным чувством личного достоинства (а это неприемлемо при любом автократическом режиме), — власть создала фантом революционера, что способствовало развитию тех сил, против которых выступал Чернышевский. Бесы заняли место реформатора (используя его нравственный капитал невинно загубленного человека). «В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни, — писал Василий Розанов, — но — взяли да и срубили его». Слишком долго его имя окормляло его противников. Пора увидеть носителя этого имени в его подлинности, расколдовав фантом, который подарила ему злая судьба. По мере сил автор попытался это сделать.



Блауберг И. И. Эпистемология истории философии во Франции в XX столетии. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2025. — 202 с. (Серия «Древо смыслов»).

ISBN 978-5-98712-992-0

Каковы задачи истории философии и её значение для философии? Из каких оснований она должна исходить и какие опасности ее подстерегают? Как решается в ней проблема соотношения истории и истины? Какова специфика историко-философского процесса, существуют ли в нем какие-то закономерности? В чем заключается преемственность в этом процессе, как соотносятся в нем традиции и новизна? Каковы критерии адекватной интер-

претации и соответствующие ей методы? Все эти проблемы активно обсуждались во Франции в XX веке ведущими историками философии. В центре внимания автора данной книги — концепции Эмиля Брейе, Анри Гуйе, Марсиаля Геру и Фердинана Алькье, предложивших свои ответы на эти вопросы. Кратко рассмотрены также идеи Поля Рикёра об апориях истории философии, изложенные в сборнике «История и истина».

Ирина Игоревна Блауберг — историк философии, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН. Автор работ об А. Бергсоне, его предшественниках (Ф. Равессоне, Ж. Лашелье, Э. Бутру) и последователях (Э. Леруа, Э. Минковском, В. Янкелевиче, А. Делакура), а также о влиянии идей Бергсона на философию в России.

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2026. Т. 9, № 1
ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Серийное оформление *П. П. Ефремов*
Верстка *И. Ю. Кротов*
Корректор *М. В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуры рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4, стр. 1, каб. 217
Телефон: +7 (495) 772-95-90 доб. 12786
E-mail: philletters@hse.ru
Сайт: <https://phillet.hse.ru>

Номер вышел в свет
15 марта 2026 года.

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru